UNIVERSITY
OF
TORONTO
LIBRARY

Digitized by the Internet Archive
in 2009 with funding from
University of Ottawa

http://www.archive.org/details/histoiredelacivi08limb

HISTOIRE

DE LA

CIVILISATION

MORALE ET RELIGIEUSE

DES

GRECS,

PAR

P. van LIMBURG BROUWER,

Chevalier de l'ordre du Lion Neerlandois, Docteur en Médecine, Philosophie et Lettres, Professeur à l'Université de Groningue, Membre de l'Institut Royal des Pays-Bas, Membre honoraire de la Société archéologique d'Athènes, etc.

TOME HUITIÈME.

Seconde Partie,

DEPUIS LE RETOUR DES HÉRACLIDES JUSQU'A LA DOMINATION DES ROMAINS.

TOME SIXIÈME.

à Groningue,
CHEZ W. VAN BOEKEREN.

1842.



22570

HISTOIRE

DE LA

CIVILISATION

MORALE ET RELIGIEUSE

DES

GRECS,

Depuis le retour des Héraclides jusqu'à la domination des Romains,

PAR

P. van LIMBURG BROUWER,

Chevalier de l'ordre du Lion Neerlandois, Docteur en Médecine, Philosophie et Lettres, Professeur à l'Université de Groningue, Membre de l'Institut Royal des Pays-Bas, Membre honoraire de la Société archéologique d'Athènes, etc.

TOME SIXIEME.

à Groningue,

chez W. van BOEKEREN.

1842.

CHAPITRE XXXVI.

Qualités intellectuelles et morales des divinités. Réflexions préliminaires. — L'anthropomorphisme toujours évident dans les ouvrages des poëtes de cette période. — Preuves qui démontrent que les causes qui avoient fait naître les idées peu convenables sur les dieux continuoient toujours à exercer une grande influence sur les esprits. — Preuves du respect qu'on avoit pour le sentiment moral. — Idées sur la providence. Défauts de généralité et d'uniformité. — Surtout manifeste dans le culte des dieux tutélaires. — Étendue qu'avoit la persuasion populaire sur la providence. — Incrédulité au sujet de ce dogme. Origine et suites de cette incrédulité. — Réflexions générales sur les opinions des Grecs à ce sujet. — Opinions sur les causes du mal et sur l'envie divine. — Distinction qu'on faisoit entre l'intervention de la Providence et l'activité humaine.

Qualités intellectuelles et morales des divinités. Réflexions préliminaires.

En parlant de la civilisation religieuse des Grecs, dans les siècles héroïques, après avoir fait connoître la sphère d'activité qu'ils assignoient à leurs divinités, nous nous sommes occupés d'abord des facultés intellectuelles et du degré de moralité qu'ils leur attribuoient; ensuite nous avons parlé de la part qu'ils leur accordoient dans la direction des affaires humaines et dans le maintien de la justice ; enfin nous avons examiné leurs opinions sur les rapports qui existent entre l'homme et Dieu, et sur les devoirs qu'il a à remplir envers lui. Il est inutile de répéter ce que nous avons dit alors sur les motifs qui nous ont engagés à distribuer ainsi notre sujet. Nous nous contentons de renvoyer le lecteur au commencement du dix-septième chapitre de la première partie de cet ouvrage ([1]). Dans cette seconde partie, tout en observant le même ordre, la manière dont nous

([1]) T. II. p. 411.

traiterons notre sujet sera différente. Il ne sauroit plus être question ici de constater la nature et le caractère des divinités de la Grèce, telles que les représentoient les traditions populaires. Ces traditions appartiennent aux siècles plus reculés; soit qu'on les admît ou qu'on les regardât comme des fables, aussitôt qu'il étoit question de quelque divinité, on répétoit les récits connus de tout le monde, et, si l'on en inventoit de nouveaux, ceux-ci étoient tous arrangés d'après le modèle des anciens. L'autorité d'Homère et d'Hésiode, secourue par la force irrésistible de la coutume et de l'exemple, laissoit aux divinités le caractère et les fonctions qu'on leur avoit assignées d'abord. L'anthropomorphisme étoit l'essence de la religion des Grecs, et les monuments de l'art aussi bien que les fêtes tant publiques que mystérieuses, contribuèrent beaucoup à l'entretenir et à le fortifier.

Notre tâche se bornera donc ici à prouver, par quelques exemples, jusqu'à quel point cette manière de représenter les dieux étoit restée la même; à indiquer les développements que reçut l'anthropomorphisme dont je viens de parler et les changements qui s'y sont opérés. Pour la plupart il nous faudra nous contenter du témoignage des poëtes. Les indications que nous trouvons chez d'autres auteurs sont loin d'être aussi nombreuses ou aussi claires. Les fictions des poëtes, il est vrai, ne sont souvent que des fruits de l'imagination de ces auteurs: mais elles peuvent toujours nous servir à connoître la manière de voir populaire en général, les poëtes pouvant être regardés comme les représentants de l'opinion publique; tandis qu'à leur tour les ouvrages des poëtes ont toujours eu une influence marquée sur l'esprit du public.

L'anthropomorphisme toujours évident dans les ouvrages des poëtes de cette période.

Nous avons déjà vu que, dans l'exposition de l'extérieur et des facultés corporelles des divinités, les poëtes de la période qui nous occupe ici ont marché sur les

traces d'Homère. En général, on peut dire la même chose de la manière dont ils parlent de leur sagesse et de leur moralité. Pindare, en louant la finesse de Sisyphe, le compare à un dieu (²). Chez Callimaque, Diane, jalouse de son frère, demande à son père de lui donner une grande quantité de titres; Jupiter s'amuse avec la petite comme le feroit un père mortel; les dieux rient aux éclats de la voracité d'Hercule, comme ils s'étoient amusés du défaut de Vulcain; et la grave Junon rit plus fort que tous les autres (³). Mais, en revanche, il y a une foule de passages où ces mêmes poëtes, oubliant les absurdités du polythéisme, s'expriment sur la sagesse et le pouvoir de Jupiter d'un ton qui ne nous paroîtroit pas indigne de la majesté du seul vrai Dieu (⁴), ce qui n'empêche pas cependant qu'ils ne donnent des éloges au moins aussi magnifiques aux divinités subalternes. Il suffit de citer ici le passage connu de Pindare sur la sagesse d'Apollon (⁵). Plusieurs autres ont été allégués, lorsqu'il étoit question de l'omniscience des dieux.

Les dieux de Pindare (⁶) et d'Euripide (⁷) n'aiment pas

(²) Pind. Ol. XIII. 73. —— *Σίσυφον μὲν*
Πυκνότατον παλάμαις
Ὡς θεόν.

(³) Callim. H. in Dian.

(⁴) Voyez p. e. Theogn. 149 sq. Æschyl. Agam. 180 sq.

(⁵) Pind. Pyth. IX. 80 sq. cf. III. 52 sq. Ici Pindare représente Apollon sachant par lui-même ce que fit Coronis; il ne dit pas un mot du corbeau qui, suivant Hésiode, révéla au dieu la faute de son amante. Cf. Schol. ad 48. Voyez aussi les passages sur la grandeur divine cités par Clément d'Alexandrie, fr. Pind. T. III. p. 129, 130. L'auteur du discours contre Aristogiton (Oratt. Att. T. V. p. 77. l. 34) s'exprime ainsi sur Apollon: *ὃς ὢν θεὸς καὶ μάντις και' ἀμφότερα οἶδε τὸ βέλτιστον.*

(⁶) Voyez la première ode pythique et la dernière parmi les odes olympiques. Pan danse, en écoutant les hymnes du poëte, fr. Pind. T. III. p. 50. Apollon est appelé *ὀρχήστης*, *ἀγλαίας ἀνάσσων.* ib. p. 109.

(⁷) Fr. Eur. T. II. 449. 1.

moins la musique et la danse que ne le faisoient les dieux d'Homère. Les Grâces et les Heures s'occupent encore à teindre la robe de Vénus, et cette déesse elle-même s'amuse avec les Nymphes à faire des couronnes de fleurs ([8]). D'ailleurs, il suffit de nommer Mercure, Bacchus, Vénus, Pan, Apollon, pour nous rappeler les jeux folâtres, les amusements, les espiègleries des divinités de la Grèce. Les poëtes d'un âge beaucoup plus récent ont suivi l'exemple de leurs prédécesseurs ([9]). On a demandé comment il est possible qu'on ait pu souffrir un moment les indécences qu'Aristophane met dans la bouche de ses dieux, et les sottises qu'il leur fait commettre : mais ceci est-il plus étonnant que de voir, dans une épigramme, destinée à orner la base de deux statues (l'une de Mercure et l'autre d'Hercule), un poëte attribuer au premier le discours suivant : Passant, nous gardons ici les frontières. Cet Hercule que tu vois là, et moi, nous sommes des dieux; nous écoutons volontiers les prières des mortels : mais entre nous deux, nous ne nous accordons pas si bien. Hercule s'empare tout de suite de ce qu'on nous donne, quand même ce ne seroient que des poires vertes : poires, pommes, raisins, mûrs ou non, il avale tout. Je te prie donc de ne jamais nous donner quelque chose en commun, mais d'assigner à chacun sa portion, en disant : tiens, voilà, Hercule, c'est pour toi, mais ceci c'est pour Mercure, entends-tu ! ([10]).

([8]) Cypr. auct. ap. Athen. XV. 30.

([9]) Voyez, p. e., l'épigramme d'Alcée de Messène sur Pan (Anthol. T. I. p. 240. XII), et celle sur Apollon (Epigr. XIX. ib. p. 242).

([10]) Leon. Tarent. Epigr. XXIX. (Anthol. T. I. p. 161). J'ai plutôt rendu le sens que les paroles, qui sont ou corrompues ou défectueuses; quant au ton, j'ose croire que je l'ai rendu avec fidélité. Après toutes les conjectures faites pour rectifier ce petit poëme, qu'on peut voir chez Jacobs, T. VII. p. 87 fin. sq.,

Les dieux ont toujours les mêmes défauts, les mêmes besoins que leur attribuoit Homère ; ils commettent les mêmes fautes et les mêmes crimes dont le poëte fait si souvent mention. Il seroit ennuyant de vouloir entasser ici tous les exemples qu'en offrent les ouvrages des auteurs grecs. Une seule comédie d'Aristophane pourroit suffire, car, toutes comédies qu'elles étoient, ces pièces se représentoient en public, elles étoient applaudies et elles servoient à illustrer des fêtes religieuses ([11]). D'ailleurs les tragédies ne le cèdent pas sur ce point aux comédies. Pour s'en convaincre, on n'a qu'à se rappeler le langage que, dans Éschyle, Prométhée tient au sujet de Jupiter ([12]), ou la dispute indécente entre Apollon et les Furies dans les Euménides de ce poëte ([13]). Apollon avoit puni Clytemnestre par la main de son fils ; les Euménides veulent punir Oreste. Chaque partie se fonde sur la justice de sa cause, mais ni l'une ni l'autre ne veulent reconnoître la légitimité de la vengeance de son adver-

je crois qu'après le 5e vers, il en manque au moins deux. Aux mots ἀλλὰ ποθ' αὐτοῖς manque le régime : il est évident qu'ici il falloit suivre l'opposition à θνατοῖς εὐάκοοι, en ce sens : Nous exauçons les prières des mortels, mais entre nous, nous ne sommes pas d'accord. Le 6e vers contient la cause de cette dissension. Je ne sais pas si εὐτρεπίζειν, vs. 8, peut signifier *consumer*. Schneider (in Lex.) allègue ce passage même, mais aucun autre. On a voulu lire ἐξέπιεν.

([11]) Je ne puis me défendre de citer ici un passage du poëte comique Platon qui surpasse en impudence tout ce qu'on trouve ailleurs dans ce genre. Dans sa comédie intitulée Adonis (ap. Athen. X. 83), Platon rapporte un oracle qui annonça au père de ce jeune prince que son fils seroit aimé de Bacchus et qu'il seroit l'amant de Vénus. Ceci est exprimé en ces termes :

δύο δ' αὐτὸν δαίμον' ἔχητον,
Ἡ μὲν, ἐλαυνομένη λαθρίοις ἐρετμοῖς· ὁ δ' ἐλαύνων.

([12]) Æsch. Prom. 937 sq. 966 sq.

([13]) Voyez, p. e., les expressions qu'Apollon emploie en s'adressant aux Euménides, vs. 67 sq. 174 sq., et la manière dont elles répondent à ses invectives, 144 sq. Voyez encore la manière dont Cassandre parle d'Apollon, Agam. 1206.

saire (14). Minerve tâche de corrompre les juges (15); les Euménides s'efforcent de les intimider (16), et, jalouses des bienfaits qu'Apollon a accordés au genre humain, elles lui reprochent de récompenser la vertu et la piété (17), et elles ne se laissent fléchir que par l'espoir des avantages que Minerve leur promet (18).

En lisant l'hymne homérique sur Mercure, on ne croiroit jamais qu'il y soit question des actions d'un dieu. Nous avons emprunté à cet hymne plusieurs traits qui caractérisent le fils de Maja. Il est donc inutile d'y revenir. Seulement il faut faire observer que, quelque absurde que cette légende puisse nous paroître, personne ne la lira sans être frappé du ton badin et naïf qui y règne, et qui donne à l'ensemble plutôt l'air d'un jeu d'enfants que d'une transaction sérieuse (19), tandis que la conclusion, une réconciliation des plus cordiales entre les divinités et des offres de services mutuels, nous réconcilie à notre tour avec ces dieux d'ailleurs si peu dignes de porter ce nom.

Le pieux Sophocle représente la déesse de la sagesse trompant le malheureux Ajax, et enseignant à Ulysse que le plaisir le plus doux c'est celui de voir ses ennemis accablés par le malheur (20). Le même auteur parle de la passion que Ganymède inspira à Jupiter en des termes qu'on hésite à répéter (21).

(14) Quelle idée! *'Οσμὴ βροτείων αἱμάτων με προσγελᾷ.* vs. 248. Et cependant, quelles justes réflexions sur le crime d'Oreste, vs. 484 sq.! Mais ces réflexions, plus elles sont justes, plus elles font ressortir l'injustice d'Apollon qui défend le parricide.

(15) vs. 657 sq. (16) vs. 709, 710.

(17) vs. 713 sq. C'est la même idée qu'on retrouve dans la fiction d'après laquelle Jupiter terrassa Esculape.

(18) vs. 795 sq. 824 sq. 843 sq.

(19) Voyez, p. e., Mercure, malgré tous ses mensonges, obéissant aussitôt à l'ordre que lui donne Jupiter d'indiquer l'endroit où il avoit caché les objets volés.

(20) Soph. Aj. 90, 79.

(21) *Μηροῖς ὑπαίθων τὴν Διὸς τυράννιδα,* fr. Soph. ed.

Rien de plus naturel que de voir ces poëtes, et surtout ceux d'un âge plus rapproché, répéter les anciennes fables : plus on s'éloignoit de la source, plus ces fables furent considérées comme de simples fictions auxquelles on attachoit tout au plus quelque importance pour en orner les productions du génie poétique : mais, ce qui est étonnant, c'est que ces auteurs se plaisoient évidemment à enchérir sur l'anthropomorphisme des siècles plus reculés.

Il en étoit de même dans le culte. Non seulement dans les processions publiques et sur les monuments de l'art, Bacchus étoit souvent représenté dans un état complet d'ivresse (22), mais, dans un entretien de philosophes, qu'on trouve chez Plutarque, l'un d'eux tâche de prouver que, la passion dominante de Bacchus étant l'intempérance, on se trompe si l'on croit que l'hèdre ait été employée par lui pour préserver la tête des vapeurs du vin (23).

Preuves que les causes qui avoient fait naître les idées peu convenables sur les dieux continuoient toujours à exercer une grande influence sur les esprits.

Ces exemples peuvent suffire pour prouver que les dieux n'avoient pas gagné en moralité depuis les siècles héroïques ; aussi les preuves ne nous manquent-elles pas pour prouver que les causes qui donnèrent naissance à des idées aussi absurdes servoient aussi à les entretenir et à les propager.

Nous avons fait observer auparavant que la notion de divinité dût son origine à celle de pouvoir et de force, et nullement à l'idéal de perfection morale (24). Il n'est

Brunck. T. III. p. 420 fin. Comparée avec ce passage, l'expression qu'emploie Apollonius (III. 117) est très décente : κάλλεος ἱμερθείς. Mais chez ce poëte Junon dit sans détours que son mari couche avec des déesses et avec des mortelles.

—— κείνῳ γὰρ ἀεὶ τάδε ἔργα μέμηλεν,
Ἠὲ σὺν ἀθανάτῃς, ἠὲ θνητῇσιν ἰαύειν. IV. 794.

(22) Athen. X, 33.

(23) Plut. Symp. III. 2 (T. VIII. p. 571).

(24) Voyez T. II. p. 418 sq.

pas difficile de prouver que cette opinion se maintint dans toute sa vigueur. Éschyle appelle l'audace une divinité irrésistible ([25]) ; le mal, pourvu qu'il soit grand, est appelé divin, tout comme le bien ([26]) ; les imprécations que prononce Ajax paroissent si horribles à Tecmesse, qu'elle suppose qu'un dieu les lui ait enseignées ([27]) ; quelquefois même il suffit qu'un phénomène soit étrange ou extraordinaire, pour qu'on y attache la notion de divinité. Élien raconte qu'on regardoit comme un dieu un monstre à tête d'homme et à pattes de bouc qu'il prétend avoir été le fruit du commerce d'un berger avec une chèvre ([28]). On divinisoit les passions, parcequ'elles sont plus fortes que l'homme ; on divinisoit les conditions dans lesquelles l'homme se trouve, parceque souvent elles ne dépendent pas de sa volonté : et c'est ainsi qu'on vit naître une foule de divinités inutiles, méchantes, abominables. Si l'égalité ([29]) et la prudence ([30]) sont des divinités très profitables, si la paix est la plus belle des déesses ([31]), l'ambition est la plus méchante des divinités ([32]). Souvent la même sensation est une bonne ou une mauvaise déesse, d'après le point de vue sous lequel on l'envisage ([33]).

([25]) *Δαίμονά τε τὸν ἄμαχον, ἀπόλεμον,*
Ἀνίερον, Θράσος. Agam. 771.

([26]) *Αἶ, αἶ, τόδ' ἤδη θεῖον ἀνθρώποις κακὸν,*
Ὅταν τις εἴδῃ τἀγαθὸν, χρῆται δὲ μή. Eur. fr. T. II. p. 435. I.

([27]) *Κακὰ δεννάζων ῥήμαθ', ἃ δαίμων,*
Κοὐδεὶς ἀνδρῶν, ἐδίδαξεν. Soph. Aj. 238.

([28]) Ælian. H. A. VI. 42.

([29]) Eur. Phœn. 539 sq. ([30]) Ib. 780.

([31]) Eur. Or. 1682. ([32]) Eur. Phœn. 535 sq.

([33]) Theogn. (35) dit :
Ἐλπὶς ἐν ἀνθρώποισι μόνη θεὸς ἐσθλὴ ἔνεστιν.
Dans un autre endroit, il s'exprime ainsi :
Ἐλπὶς καὶ κίνδυνος ἐν ἀνθρώποισιν ὁμοῖοι·
Οὗτοι γὰρ χαλεποὶ δαίμονες ἀμφότεροι (vs. 481).
Nous en avons déjà cité plusieurs exemples en parlant des personnifications, p. e. Plut. Them. 21 in. cf. Herod. VIII. 111.

D'après le même principe, les dieux personnels étoient bons ou mauvais, suivant les passions qu'ils étoient censé inspirer, ou d'après les conditions auxquelles ils présidoient.

Rien n'étoit plus naturel que de représenter la Mort comme une divinité inexorable [34], comme l'ennemie des dieux et des hommes [35] : il n'est donc pas étonnant qu'on attribuât les mêmes qualités à Pluton [36]. En pensant aux malheurs qui sont souvent la suite de l'amour, on n'hésitoit pas à s'exprimer d'une manière peu respectueuse au sujet de Vénus et de son fils, et, en confondant la passion avec la divinité qui l'inspiroit, on alloit jusqu'à supposer que cette divinité s'indignoit contre ceux qui refusoient de se livrer aux transports de l'amour [37], et l'on croyoit qu'il falloit lui adresser des prières pour la supplier d'écarter les émotions trop fortes [38]. De même Mars est un tyran [39], et Bacchus doit être appaisé et rendu plus sage par ses nourrices [40].

[34] Æsch. fr. T. V. p. 102. n°. 147. Voyez la manière dont Euripide la représente (Alc. 28 sq.), s'indignant contre Apollon qui veut lui ravir sa proie, surtout vs. 56.

Νέων φθινόντων, μεῖζον ἄρνυμαι κλέος.

[35] Eur. Alc. 63.

[36] Soph. El. 535. Oed. T. 30.

— *Ἀΐδης στεναγμοῖς καὶ γόοις πλουτίζεται.*

[37] Il suffit de citer l'Hippolyte d'Euripide. La nourrice, toute méchante qu'elle fut, avoit droit de dire : *θεὸς ἐβουλήθη τάδε* (Hipp. 476 sq.), et elle pouvoit implorer le secours de la déesse pour entraîner Phèdre à l'inceste (ib. 522). Ajoutons l'idylle de Théocrite (XXIII fin.) où un jeune homme est puni par Éros, parcequ'il n'avoit pas voulu écouter les infames propositions qu'on lui avoit faites. Les paroles qui terminent ce poëme contiennent la profanation la plus impudente qu'on puisse s'imaginer du sentiment moral : *ὁ γὰρ θεὸς οἶδε δικάζειν.*

[38] Eur. Iphig. A. 543 sq.

[39] Plutarque (Demetr. 42) compare un passage de Timothée, où Mars est qualifié ainsi, avec un autre de Pindare, où la Loi (*νόμος*) est appelée un roi légitime (*βασιλεύς*).

[40] Plut. Symp. III. 9 fin. (T. VIII. p. 610).

Il n'est donc pas si étonnant que cela devoit paroître d'abord de voir élevés au rang de héros des hommes qui n'avoient d'autre titre à cet honneur que leurs forces prodigieuses et leur brutalité. Hélène, quoique adultère et cause des malheurs de Troye, eut des temples et des autels, parcequ'elle étoit la fille de Jupiter et parcequ'elle étoit belle.

Cependant, si les poëtes n'hésitoient pas à suivre l'exemple des auteurs plus anciens, en parlant à découvert des vices et des défauts de leurs divinités, ils ne manquoient pas non plus de faire ressortir leurs vertus et leurs belles qualités (41); quelques-uns même tâchoient visiblement de présenter leurs actions sous le jour le plus favorable (42). Nous savons d'ailleurs que l'anthropomorphisme lui-même donnoit lieu à des tableaux marqués au coin de l'humanité et de la sensibilité la plus exquise (43), pour ne pas dire que ce qui parmi les mortels devoit être considéré comme un crime, étoit souvent regardé comme un bienfait de la part de la divinité (44), ou au moins comme un sentiment tout-à-fait naturel (45).

(41) Voyez, p. e., l'éloge de l'amour fraternel de Pollux, Pind. Nem. X. 137 fin. (cf. Eratosth. Catast. 10) et la modération de Minerve, Æsch. Eum. 869.

(42) Pindare en offre des exemples frappants. Voyez Essai sur la beauté morale de la poésie de Pindare.

(43) Un trait suffit: Hercule étoit représenté comme jouant avec des enfants (Ælian. V. H. XII. 15). On étoit si persuadé que les dieux aiment cet âge de l'innocence, que dans plusieurs endroits on employoit des enfants pour adresser des voeux à la divinité afin de la supplier d'éloigner quelque calamité publique. Jambl. Vit. Pyth. 51.

(44) Les amours d'Apollon et de Coronis donnèrent naissance à Esculape, le bienfaiteur du genre humain; celles de Neptune et d'Amymone firent le bonheur de l'Argolide. Ce trait étoit propre aux traditions, mais les poëtes s'en prévalurent davantage, à mesure que le sentiment moral s'épura. Il suffit d'en appeler à Pindare.

(45) Voyez, p. e., la manière dont Pindare parle de la passion qu'avoit Apollon pour Cyrène, Pyth. IX. 61 sq. Aussi la chasteté de

Preuves du respect qu'on avoit pour le sentiment moral.

Mais, ce qui mérite toute notre attention, c'est que les passages qui prouvent que les auteurs, tout en répétant les fictions et les idées populaires, entrevoyoient cependant l'absurdité de l'anthropomorphisme, sont beaucoup plus fréquents et plus manifestes qu'auparavant. Apollon, chez Éschyle, déclare vouloir protéger Oreste, parceque la colère de celui qui défend la cause des suppliants est aussi bien à craindre pour les dieux que pour les hommes [46]. Les Océanides veulent que Prométhée pense à Adrastée [47]. Minerve conjure les Furies par la déesse de la Persuasion de se laisser fléchir [48]. Ces divinités reconnoissoient donc au-dessus d'elles un pouvoir auquel elles étoient soumises aussi bien que l'étoient les foibles mortels. Ce pouvoir c'étoit le sentiment moral; le poëte le respectoit comme supérieur aux divinités et comme leur dictant la loi, ainsi qu'il le faisoit aux hommes. Si tu es vraiment sage, dit Jocaste à Jupiter, il faut que tu aies pitié des malheureux, et que tu ne permettes pas qu'ils le restent toujours [49].

Minerve et de Diane n'est-elle pas représentée comme une vertu, mais plutôt comme une suite de la prévention qu'avoient ces déesses pour les affaires dont elles s'occupoient ordinairement. Hymn. Hom. III in. Souvent la haine paroissoit aussi naturelle que l'amour. Pausanias n'ose pas se prononcer sur l'immortalité de l'âme, mais, ajoute-t-il, si l'âme d'Aristomène est immortelle, je ne doute pas un moment qu'elle ne conserve éternellement son désir de se venger des Spartiates. IV. 32. 4.

(46) Æsch. Eum. 228.

Δεινὴ γὰρ ἐν βροτοῖσι κἀν θεοῖς πέλει
Τȣ̃ προστροπαίȣ μῆνις, εἰ προδῶ σφ' ἑκών.

Ou *προστροπαίος* est ici le *δαιμων προστροπαίος*, ou c'est le suppliant lui-même: mais alors il faut sous-entendre *ἕνεκα*: car Apolion ne pouvoit pas dire que la colère d'Oreste fut à craindre pour les dieux. Quoiqu'on choisisse, le sens reste le même. La fable de Mars jugé par les autres dieux et celle du Styx prouvent que cette idée se trouvoit déjà dans les anciennes fictions.

(47) Æsch. Prom. 936.

(48) Æsch. Eum. 873. cf. 957 sq.

(49) Eur. Phoen. 86.

Χρὴ δ', εἰ σοφὸς πέφυκας, ȣ̓κ ἐᾷν βροτὸν
Τὸν αὐτὸν αἰεὶ δυστυχῆ καθεστάναι.

S'il y a des dieux, dit Clytemnestre à Achille, chez Euripide, tu seras heureux, parceque tu es vertueux (50). Encourager le crime, dit-elle à Agamemnon, c'est douter de la sagesse et de la justice des dieux (51). Et, pour prouver que cette idée n'étoit pas seulement propre aux poëtes, il ne faudroit que ce mot du Spartiate Mandricidas à Pyrrhus : Si tu es un dieu, tu ne nous feras point de mal, car nous n'avons commis aucune injustice : si tu es un homme, il y en aura bien qui soient plus forts que toi (52). C'est dans le même sens qu'on disoit en forme de proverbe : il n'est pas permis aux dieux de mentir (53); c'est en ce sens que Lycurgue, le rhéteur, ayant entendu donner le titre de dieu à Alexandre, s'écria : Belle espèce de dieu ! Ce n'est pas en entrant dans son temple, mais en le quittant, qu'il faut se purifier (54). L'esclave d'Hippolyte dit à Vénus : Si quelqu'un, emporté par la fougue de la jeunesse, dit des choses inconvenables, il faut faire semblant de ne pas l'entendre. Les dieux doivent être plus sages que les hommes (55).

Cependant il faut avouer que les poëtes, par leur amour de la vertu, se laissoient quelquefois entraîner à mépriser les

(50) Eur. Iph. A. 1034 sq. cf. Hel. 857.

(51) Ib. 1189 sq. cf. Menandr. in Exc. Grot. p. 753 fin.

Πάντα γὰρ
Δεῖ ἀγαθὸν εἶναι τον θεόν.

(52) Plut. Pyrrh. 26. *Αἰ μὲν ἐσσὶ τὺ γὲ θεὸς, οὐδὲν μὴ πάθωμεν· οὐ γὰρ ἀδικεῦμεν· αἰ δ' ἄνθρωπος, ἔσεται καὶ τεῦ κάῤῥων ἄλλος.*

(53) P. e. Demosth. Epist. (Oratt. Att. T. V. p. 646 in.) : *τοῖς θεοῖς οὐ θέμις ψεύδεσθαι·* Artem. Oneir. II. 69 : *ἀλλότριον θεοῦ τὸ ψεύδεσθαι.*

(54) Plut. X Oratt. Vit. T. IX. p. 350. C'est, je crois, le sens des paroles : *Ποδαπὸς ἂν ὁ θεὸς, οὗ τὸ ἱερὸν ἐξιόντας δεήσει περιῤῥάνασθαι ;*

(55) Eur. Hipp. 120. *Σοφωτέρους γὰρ δεῖ βροτῶν εἶναι θεούς.* cf. Bacch. 1346. *Ὀργὰς πρέπει θεοὺς οὐχ ὁμοιοῦσθαι βροτοῖς.* On trouve la même idée dans les reproches que Crésus fait à Apollon chez Hérodote et chez Nicolas de Damas (p. 69. ed. Orell.).

dieux. C'est un défaut qu'on remarque surtout chez Euripide. Chez ce poëte, Andromaque reproche à Apollon de s'être laissé entraîner par le désir de vengeance, et de ne plus mériter qu'on loue sa sagesse ([56]). Ion reproche à Apolion de séduire les jeunes filles et d'abandonner ensuite les fruits de son amour illégitime; il ajoute qu'il n'est pas juste d'exiger que d'autres exercent la vertu qu'on méprise soi-même, et que, si les dieux en agissent ainsi, les hommes n'ont plus rien à se reprocher, puisqu'ils ne font que suivre leur exemple ([57]).

Il faut bien distinguer d'avec ces réflexions inconvenantes les passages où les anciens ont exprimé l'idéal de majesté divine qui, malgré les erreurs du polythéisme, leur étoit présent à l'esprit: par ces passages les poëtes rentrent dans la classe des philosophes. Ce sont surtout Pindare, Éschyle et Sophocle qui en offrent des exemples ([58]). Ces expressions sont propres, il est vrai, aux auteurs chez lesquels on les trouve: mais elles prouvent cependant que le polythéisme n'empêchoit pas qu'on ne se formât sur la divinité des idées plus dignes de sa nature sublime que ne l'étoient celles qui résultoient immédiatement de la croyance à une pluralité de dieux anthropomorphiques.

([56]) Eur. Androm. 1165.
'Εμνημόνευσε δ', ὥσπερ ἄνθρωπος κακὸς,
Παλαιὰ νείκη· Πῶς ἂν οὖν εἴη σοφός;

([57]) Eur. Ion. 436 sq. N.B. *Νουθετητέος δέ μοι Φοῖβος.* Que ce passage plût infiniment à Clément d'Alexandrie (Cohort. ad Gent. p. 65), ceci n'est pas étonnant: mais, ce qui est inconcevable, c'est que les Athéniens aient pu souffrir un langage aussi indécent. Ceci est bien pire que les bouffonneries d'Aristophane. Aristophane ne vouloit que rire, Euripide parle sérieusement. Et cependant le ton d'Euripide lui-même approche quelquefois de celui de la comédie: voyez, p. e., le discours que tiennent les Dioscures sur Apollon, El. 1245 sq.

([58]) J'en ai rassemblé plusieurs exemples dans les ouvrages où j'ai examiné la beauté morale des productions de ces auteurs.

Toutefois (et c'est le résultat de ce que nous venons de dire jusqu'ici) le caractère distinctif du polythéisme, et spécialement du polythéisme des Grecs, c'est l'inconséquence. Quelque sublimes que soient les éloges que font quelques auteurs de la majesté divine, cette pluralité même dont nous venons de parler, ce caractère tout-à-fait humain des divinités ont dû ôter aux Grecs tout espoir de parvenir jamais à un principe constant et uniforme [59]. Nous en avons les preuves sous les yeux : les philosophes et les poëtes tragiques parlent de Jupiter comme nous parlerions du seul vrai Dieu ; les autres poëtes et le peuple, et parfois les tragiques eux-mêmes, ne croient déroger en rien à la majesté divine, en découvrant les défauts et les vices des habitants de l'Olympe [60].

Idées sur la Providence. Défaut de généralité et d'uniformité.

Si les idées qu'on se formoit de la sagesse et de la moralité des dieux restèrent à peu près les mêmes, on conçoit aisément que celles qui concernent le soin que prenoient les dieux des affaires humaines n'auront pas été beaucoup plus éclairées. Aussi longtemps que la religion des Grecs

(59) Et ces éloges même ne peuvent souvent se donner à une divinité, sans faire tort aux autres. Lorsque Thespis, ou qui que ce soit, dit de Jupiter :

Ὁρᾷς ὅτι Ζεὺς ὧδε πρωτεύει θεῶν,
Ου ψεῦδος, ὐδὲ κόμπον, ὐ μῶρον γέλων
Ἀσκῶν· τὸ δ' ἡδὺ μῦνος ὐκ ἐπίσταται

(Exc. Grot. p. 447 fin.),

que faut-il penser de tous les autres? On étoit si persuadé que la bienfaisance étoit un trait caractéristique de la divinité qu'on appeloit les Furies ὐ θεοῖς ὁμοίαι (Æsch. VII. c. Th. 706): et cependant les Furies étoient aussi adorées comme des déesses.

(60) Nous avons vu que la persuasion que la divinité ne ment point avoit passé en proverbe. C'est ainsi que l'auteur des lettres de Phalaris (ep. 126. p. 346) dit : τὸ μὲν μηδὲν ἁμαρτάνειν εἰκότως ἴσως καὶ δικαίως θεῦ νομίζεται: et cependant Isocrate, pour excuser les fautes commises par le gouvernement d'Athènes, allègue comme une opinion généralement reçue que les dieux mêmes ne sont pas toujours exempts d'erreur (μηδὲ τὺς θεὺς ἀναμαρτήτυς εἶναι, Panath. Oratt. Att. T. II. p. 274 fin.).

conservoit son caractère primitif, il falloit que la Providence à laquelle ils accordoient le souverain pouvoir sur les choses de ce monde eût toujours les mêmes défauts, il falloit qu'elle manquât et de généralité et d'uniformité. Nous ne nous arrêterons donc pas à en alléguer des preuves. Mais, ce qu'il faut faire observer, c'est que les poëtes les plus célèbres n'hésitoient pas à faire ressortir ces défauts de la manière la plus choquante.

Certainement il seroit difficile de s'imaginer un idéal plus parfait de bienfaisance et d'amour du genre humain que celui qu'Éschyle a réalisé dans son Prométhée : mais quelle idée doit-on se former de l'administration des choses humaines, lorsqu'on voit ce dieu si bienfaisant et si noble enchaîné à un rocher par ordre d'une autre divinité, et cela dans le but de le punir des bienfaits mêmes dont il est l'auteur. La manière dont Diane s'exprime au sujet de Vénus dans l'Hippolyte d'Euripide (61), et la vengeance qu'elle déclare vouloir prendre sur un innocent (62), ne sont guère moins choquantes. On pourroit y ajouter ce que le même poëte rapporte sur la dispute qui s'éleva entre les dieux au sujet d'Hélène (63). Callimaque n'hésite pas à rappeler la fable de la naissance d'Apollon et de Diane et de l'inimitié des dieux envers Latone, avec toutes les particularités absurdes de cette fiction (64). Chez Théocrite, Junon veut faire périr Hercule : Jupiter élude ses efforts et sauve la vie à son fils (65). Mais aussi, si la Pythie représente Minerve tâchant de fléchir son père en faveur des Athéniens, les poëtes n'avoient pas à craindre de choquer l'opinion pu-

(61) vs. 1301 sq. La convention entre les dieux, dont elle parle vs 1328 sq, me semble tout-à-fait de l'invention du poëte.
(62) vs. 1420 sq. (63) Eur. Hel. 884 sq.
(64) Callim. H. in Del. 122 sq.
(65) Id. XXIV. surtout vs. 21 sq.

blique, en rapportant de semblables transactions entre les divinités.

Surtout manifeste dans le culte des dieux tutélaires.

Le culte des dieux tutélaires et la confiance qu'on avoit dans les palladia et les talismans étoient entièrement basés sur la persuasion du pouvoir spécial de chaque divinité. Il est inutile de dire que ce culte a reçu ses plus grands développements après le retour des Héraclides, puisqu'il dépend en grande partie de la séparation des peuplades en états indépendants et de la consolidation de l'état interne des affaires dans les différentes républiques de la Grèce; raison pourquoi il nous en falloit parler dans cette période. Miltiade étoit persuadé qu'il prendroit l'île de Lemnos, pourvu qu'il se rendît maître du palladium conservé dans le temple de Cérès [66]. Les Thébains ne doutoient pas un moment qu'ils remporteroient la victoire, après que les Éginètes leur eussent envoyé les images des Æacides; et, lorsque néanmoins ils furent battus par les Athéniens, ils renvoyèrent les héros aux Éginètes et ils les prièrent de leur faire parvenir plutôt des soldats [67]. Ni Miltiade, ni les Thébains ne paroissent avoir pensé que Jupiter, qui, suivant Sophocle et plusieurs autres auteurs, exerce un pouvoir absolu sur tous les événements [68], pût empêcher Cérès ou les Æacides de leur faire obtenir ce qu'ils désiroient; et les Thébains (qu'on remarque cette naïveté tout-à-fait enfantine), voyant que le pouvoir des Æacides ne suffisoit pas pour leur assurer la victoire, se contentent de les renvoyer et d'avoir recours à un moyen dont l'effi-

[66] Herod. VI. 134. C'est au moins le motif qu'Hérodote lui-même assigne à son attentat.

[67] Herod. V. 80, 81.

[68] Soph. El. 170. *Ἔστι μέγας οὐρανῷ*
Ζεὺς, ὅς ἐφορᾷ πάντα, καὶ κρατύνει.
Cf. Demosth. Epitaph. (Oratt. Att. T. V. p. 586. l. 21): *ὁ πάντων κύριος δαίμων ὡς ἠβούλετο ἔνειμε τὸ τέλος.*

cacité devoit leur être bien mieux connue que celle qu'ils attribuoient à leurs héros. Que les hommes de bien succombent quelquefois aux méchants, dit Isocrate, c'est probablement la suite de quelque négligence de la part des dieux ([69]); mais il n'a garde d'en conclure que pour cela ces dieux soient moins dignes d'être adorés. Je ne crains pas les dieux de ce pays, dit le héraut chez Éschyle, car ils ne m'ont pas élevés, ils n'ont pas eu soin de ma vieillesse ([70]). Nos dieux, dit Iolaüs, chez Euripide, ne sont pas inférieurs à ceux des Argiens : Junon protège les Argiens, mais nous sommes favorisés par Minerve ([71]). Dans une tragédie de Sophocle dont nous ne possédons que quelques fragments, les dieux de Troie étoient représentés emportant leurs statues, pour ne pas les laisser en proie aux ennemis ([72]); et, chez Éschyle, les Thébains, pour engager leurs dieux à défendre la ville, leur rappellent la beauté du pays où ils avoient fixé leur demeure ([73]). Comment, les Thébains ne savoient-ils pas que ces dieux (Jupiter, Vénus, Neptune) demeuroient aussi bien ailleurs que dans leur ville ? Mais personne n'exigera que nous répondions à cette question. Nous pourrions en faire de ce genre à tout moment.

([69]) Isocr. Panath. (Oratt. Att. T. II. p. 305. l. 186). *Τὸ δὲ τοὺς χρηστοὺς ἐνίοτε χεῖρον ἀγωνίζεσθαι τῶν ἀδικεῖν βουλομένων, θεῶν ἄν τις ἀμέλειαν εἶναι φήσειεν.*

([70]) Æsch. Suppl. 894.

Οὔτοι φοβοῦμαι δαίμονας τοὺς ἐνθάδε·
Οὐ γάρ μ' ἔθρεψαν, οὐδ' ἐγήρασαν τροφῇ.

([71]) Eur. Heracl. 348. —— *θεοῖσι δ' οὐ κακίοσι*
Χρώμεσθα συμμάχοισιν Ἀργείων.

([72]) Dans les ξοανηφόροι, fr. Soph. ed. Brunck. T. III. p. 434 fin. Absolument dans le même sens, Étéocle dit, dans Éschyle (VII. c. Th. 202) :

Ἀλλ' οὖν θεοὺς
Αὐτοὺς, ἁλούσης πόλεος, ἐκλείπειν λόγος.

([73]) Æsch. VIII. c. Th. 289.

Ποῖον δ' ἀμείψεσθε γαίας πέδον
Τᾶσδ' ἄρειον ! ——

D'ailleurs, si les erreurs au sujet de la Providence se sont propagées et même développées de plus en plus, il faut aussi avouer que la persuasion au sujet de l'influence qu'exercent les dieux sur les affaires humaines ne perdit non seulement rien de son intensité, mais qu'elle paroît avoir fait des progrès non moins considérables que les erreurs qui en étoient inséparables.

Étendue qu'avoit la persuasion populaire sur la Providence.

Il est facile de se déchaîner contre les erreurs du paganisme, comme l'ont fait les pères de l'église et quelques auteurs modernes: mais, si l'on s'empresse à faire observer des erreurs qui, toutes erreurs qu'elles sont, méritent plutôt notre compassion que notre blâme, il faut aussi faire aux anciens la justice de reconnoître la confiance qu'ils avoient dans le pouvoir de leurs divinités, la reconnoissance qu'ils leur témoignoient pour les bienfaits qu'ils croyoient en avoir reçus, et l'intensité aussi bien que l'étendue de leur foi à la Providence divine. Ces détracteurs, au lieu de reprocher aux anciens des erreurs qui certainement n'étoient pas volontaires, s'ils avoient voulu comparer, sous ce rapport, les Grecs avec les Chrétiens, se seroient vu forcés d'avouer qu'en piété et en confiance dans le pouvoir de leurs divinités, ils les surpassoient de beaucoup.

Si nous voulions alléguer toutes les preuves qui pourroient en être données, il nous faudroit répéter à peu près tout le volume précédent. Mais il suffiroit de se rappeler quelques surnoms des divinités dont nous avons parlé alors; et il ne faudroit qu'une connoissance superficielle des fonctions qu'on leur attribuoit, pour se persuader qu'il n'y avoit aucune partie de l'univers, aucune révolution dans le monde physique, aucun événement dans la vie humaine, aucune passion du coeur, aucun art, aucune science, aucune occupation, qu'on ne crût être soumise à l'influence plus ou moins im-

médiate de quelque divinité. Mais il y a plus. Nous avons vu, et nous le verrons encore mieux dans la suite, qu'il n'y avoit presque point d'action de la vie publique ou privée qui ne fût sanctionnée par la religion. Les délibérations sur les affaires de l'état, la juridiction, les jeux et les amusements, la représentation des pièces de théâtre, tant comiques que tragiques, tout cela avoit les rapports les plus intimes avec la religion. Nous avons déjà fait remarquer plusieurs fois l'influence marquée que le dogme de la Providence a exercée sur l'économie et l'intrigue des pièces de théâtre; il ne seroit pas difficile de prouver que la même tendance se fait remarquer jusque dans les poëmes épiques et dans les romans; il est connu qu'elle a donné souvent un caractère tout particulier à la méthode d'écrire l'histoire, comme il est évident surtout par le récit des guerres messéniennes qu'on trouve chez Pausanias et par l'ouvrage d'Hérodote. Partout, dans ces récits, les événements sont représentés comme dépendant de l'intervention des dieux; chaque révolution qu'éprouve le sort des peuples et des individus est précédée par un oracle, expression de la volonté divine, qui annonce d'avance l'histoire des peuples.

Les Grecs n'étoient pas seulement persuadés que la direction des événements dépendoit entièrement de la volonté des dieux, mais ils leur croyoient également soumises les affections du coeur, les facultés de l'esprit et la volonté même de l'homme. Non seulement les poëtes parlent souvent en ce sens (74), les poëtes qui attribuent à l'intervention des dieux jusqu'à l'amour

(74) Archiloque (Archil. fragm. ed. J. Liebel, p. 141) regarde la patience comme un don du ciel, accordé aux hommes comme un remède à leurs maux. Cf. Pind. Ol. XI. 10.

Ἐκ θεῦ δ' ἀνὴρ σοφαῖς ἀνθεῖ ἐσαεὶ πραπίδεσσιν.

de la vertu et la force de s'acquitter de ses devoirs(75), mais de nombreux passages qu'on trouve chez les autres auteurs prouvent que cette opinion étoit généralement admise. Dans sa lettre à Philippe, Isocrate dit que le conseil qu'il donne à ce prince peut être considéré comme un effet de la bienveillance avec laquelle les dieux embrassent les intérets de la Grèce et ceux du roi de Macédoine. Car, poursuit-il, vous connoissez la manière dont ces dieux gouvernent les affaires humaines; vous savez qu'ils ne distribuent pas de leur propre main le bien et le mal, mais que les inclinations qu'ils inspirent à chacun de nous, produisent, par leur choc mutuel, les effets que nous avons sous les yeux. Voila pourquoi je crois qu'ils m'ont donné l'art de la parole, et que vous, ô prince, avez reçu la tâche d'exécuter les conseils que je vous donne, les dieux immortels étant persuadés que vous vous en acquitterez mieux que personne, et (ajoute-t-il modestement) que mes discours feront plus d'impression que ceux de tout autre orateur (76). Démosthène déclare vouloir prier les dieux de lui inspirer le conseil le plus convenable, et à ses auditeurs la sagesse de choisir le parti le plus utile(77). Les Eléens, dit Xénophon, se conduisirent de manière qu'on est tenté d'attribuer leur courage à une inspiration divine, car Dieu peut facilement en un jour rendre courageux ceux

(75) Xénophane (ap. Athen. XI. 7) dit qu'il faut prier les dieux de nous accorder le pouvoir de bien faire (*τὰ δίκαια δύνασθαι πρήσσειν*). Chez Euripide (Med. 636.) la *σωφροσύνα* est appelée *δώρημα κάλλιστον θεῶν.*

(76) Isocr. Philipp. (Oratt. Att. T. II. p. 125 fin. 126 in.) *Οὐ γὰρ αὐτόχειρες ὄυτε τῶν ἀγαθῶν ὄυτε τῶν κακῶν γίγνονται τῶν συμβαινόντων αὐτοῖς, ἀλλ' ἑκάστοις τοιαύτην ἔννοιαν ἐμποιοῦσιν, ὥστε δι' ἀλλήλων ἡμῖν ἑκάτερα παραγίγνεσθαι τούτων.*

(77) Demosth. Procem. 25 (Oratt. Att. T. V. p. 616. l. 20). cf. Epist. 1 in. (ib. p. 632).

auxquels les hommes ne pourroient inspirer du courage, quelque temps qu'ils y employassent (78).

L'histoire des Grecs offre à chaque page des preuves de la confiance qu'avoit ce peuple dans la Providence divine. D'après le récit d'Hérodote, les Éphésiens, en tendant une corde depuis le temple de Diane jusqu'au mur de la ville, croyoient garantir celle-ci de l'attaque que méditoit contre elle le roi de Lydie (79). L'auteur lui-même soupçonne que Cyrus fit monter Crésus sur le bûcher, parceque, sachant que celui-ci étoit un homme plein de respect pour les dieux, il vouloit voir si quelque divinité viendroit le délivrer (80). Dans un autre endroit, cet écrivain indique les moyens qu'employèrent les dieux pour détourner Polycrate du voyage qui lui devint si funeste, les conseils de ses amis, les prédictions des devins, le songe de sa fille (81). Il n'ose pas décider, il est vrai, si le dommage que fit Borée à la flotte des Perses fut un effet des prières que lui adressèrent les Athéniens, mais il dit que les Athéniens eux-mêmes en étoient persuadés, et il ajoute qu'en mémoire de cet événement ils consacrèrent au dieu un temple sur les bords de l'Ilissus (82). La même tempête valut à Neptune le nom de Sauveur (83). On racontoit qu'Apollon et les héros indigènes défendirent le temple de Delphes d'abord contre les Perses (84), et ensuite contre les Gaulois (85). Les Athéniens, lorsqu'ils se préparèrent à combattre les Perses près de Salamine, non contents d'avoir invoqué tous les dieux, envoyèrent encore un navire pour chercher de l'île d'Égine Æacus et les héros de sa famil-

(78) Xenoph. Hell. VII. 4. 32.
(79) Herod. I. 26. (80) Ib. 86. (81) Ib. III. 124.
(82) Ib. VII. 189. (83) Ib. 192. (84) Ib. VIII. 36 sq.
(85) Paus. I. 4. 4. X. 23. 3.

le (86). La fortune qui favorisa toutes les entreprises de Timoléon, dit Plutarque, le fit regarder comme le favori des dieux et comme envoyé par eux pour délivrer la Sicile (87); et, lorsque, dans le combat, on remarqua que sa voix avoit une force extraordinaire, on croyoit qu'un dieu crioit avec lui (88). Xénophon, dans son histoire de la Grèce, attribue sans cesse l'issue des batailles à l'intervention de la divinité (89). Il croit que la composition des parties du corps des animaux est un effet de la sagesse divine (90).

On me dira qu'il ne falloit pas citer Xénophon, lorsqu'il est question des opinions du vulgaire : mais, dans les endroits que je viens de citer, et dans une foule d'autres, Xénophon ne parle pas comme philosophe : il exprime la persuasion intime qui l'accompagne dans les dangers et dans les vicissitudes de la vie humaine; et, ce qui mérite surtout notre attention, dans un passage où il parle de la Providence divine qui se manifeste dans l'ordonnance et dans la conservation des parties de l'univers, et de l'obligation qui en résulte pour l'homme de se consacrer à l'exercice de la vertu, dans ce passage remarquable Xénophon parle des dieux en pluriel, ainsi qu'il le fait dans plusieurs autres endroits, preuve irréfragable que le polythéisme n'excluoit pas des idées que nous n'hésiterions pas à croire inspirées par la meilleure de toutes les religions,

(86) Herod. VIII. 64.

(87) Plut. Timol. 16 fin. cf. 30 fin.

(88) Plut. Timol. 27.

(89) P. e. Hell. VII. 5. 13. *Περιεγέγραπτο γὰρ, ὡς ἔοικεν, ὑπὸ τοῦ θείου, μέχρις ὅσου ἡ νίκη ἐδέδοτο αὐτοῖς.* Un peu plus loin (26), un événement inattendu est attribué à l'intervention de la Providence. Voyez en un autre exemple Anab. V. 2. 24.

(90) Xenoph. de re eq. V. 6, 8.

si nous ne les trouvions dans l'ouvrage d'un auteur païen (91).

Socrate avoit la coutume d'alléguer, comme des preuves du soin que prennent de nous les dieux immortels, la distribution du jour et de la nuit, la disposition des parties de l'univers, la structure du corps humain, et surtout la supériorité que, par la raison, les hommes ont sur les animaux (92). Le même philosophe enseignoit à ses disciples que la fertilité des champs est soumise à la volonté des dieux, aussi bien que les succès dans la guerre, et que le laboureur, s'il veut être sage, manquera tout aussi peu de s'adresser à eux avant que de mettre la main à l'oeuvre, que ne le négligera le chef d'armée, au moment où il conduit ses soldats à l'ennemi (93). Socrate, il est vrai, étoit plus éclairé que la plupart de ses compatriotes: ceux-ci n'attribuoient aux dieux qu'une connoissance partielle des affaires humaines: Socrate au contraire enseignoit que rien absolument ne leur étoit caché (94): cependant la multitude, par les sacrifices qu'elle offroit aux dieux, et par l'usage qu'elle faisoit de la divination, prouvoit assez qu'elle ne différoit pas d'avec Socrate dans le principe, mais seulement dans l'application qu'elle en faisoit (95).

Ceci est évident, par exemple, par la manière dont Ischomaque s'exprime sur la Providence (96). Dans le Banquet, Hermogène n'hésite pas à assurer que les Grecs et les Barbares croient que les dieux savent

(91) Xenoph. Cyr. VIII. 7. 22.
(92) Xenoph. Memor. IV. 3.
(93) Xenoph. Oecon. V. 18—20.
(94) Xenoph. Memor. I. 1. 19.
(95) Xenoph. Memor. I. 1. 3. *Ὁ δὲ ȣδὲν καινότερον εἰσέφερε τῶν ἄλλων* etc.
(96) Xenoph. Oecon. XI. 7 sq.

tout, que tous leur demandent conseil par la divination, que tous les prient d'éloigner d'eux le mal, et de leur accorder le bien ([97]). Dans Platon, Socrate ayant demandé à Protarque, s'il faut croire que le monde est gouverné par le hasard, ou s'il faut admettre une intelligence divine qui en a coördonné les parties, et qui continue à les conserver et à les gouverner, Protarque lui répond qu'il seroît impie d'en juger autrement, et que pour lui il est assuré que le monde est gouverné par un être sage et intelligent ([98]). L'auteur du livre sur le Monde, attribué à Aristote, dit que, depuis les siècles les plus reculés, c'est une opinion généralement reçue parmi les hommes, que l'univers est l'oeuvre de Dieu, et qu'il est soumis à son pouvoir ([99]).

Incrédulité au sujet de ce dogme. Origine et suites de cette incrédulité.

Il faut avouer toutefois que l'incrédulité ne manquoit pas de partisans. Socrate s'étoit déjà déclaré contre ceux qui nioient la Providence et qui croyoient que tout dépend de la sagesse humaine ([100]). Dans le Sophiste de Platon, l'étranger, en parlant de l'opinion selon laquelle les animaux et les plantes doivent leur existence à la nature et au hasard ([101]), qualifie cette opinion de très répandue, et Théactète avoue que jusqu'ici il n'a pas

([97]) Xenoph. Symp. IV. 47, 48.

([98]) Plat. Phileb. p. 79. E. Il appelle cette opinion *οὐχ' ὅσιον.*

([99]) Aristot. de mund. 6 (T. I. p. 471. E). *Ἀρχαῖος μὲν ὖν τις λόγος καὶ πάτριός ἐστι πᾶσιν ἀνθρώποις, ὡς ἐκ θεῦ τὰ πάντα, καὶ διὰ θεῦ ἡμῖν συνέστηκεν.*

([100]) Xenoph. Mem. I. 1. 9. *Τὺς δὲ μηδὲν τῶν τοιύτων οἰομένυς εἶναι δαιμόνιον, ἀλλὰ πάντα τῆς ἀνθρωπίνης γνώμης, δαιμονᾶν ἔφη.*

([101]) Plat. Soph. p. 168. C. sq. *Τὸ τῶν πολλῶν δόγμα καὶ ῥῆμα —— τὴν φύσιν αὐτὰ γεννᾶν ἀπὸ τινος αἰτίας αὐτομάτης καὶ ἄνευ διανοίας φυύσης.*

été d'accord avec lui-même sur ce point, mais que, par respect pour la sagesse de son instituteur, il veut bien croire à la Providence.

Il est inutile d'indiquer la source de ces erreurs. C'étoit la doctrine des fauteurs connus de l'impiété et de l'injustice, dont nous avons déjà parlé souvent dans le cours de cet ouvrage. Il ne faudroit que la seule comédie des Nuées d'Aristophane, pour se convaincre que Platon a ici en vue les sophistes. Dans un autre ouvrage, ce même philosophe caractérise ainsi les erreurs de son temps : Quelques-uns, dit-il, osent nier entièrement l'existence des dieux ; d'autres assurent que, bien qu'ils existent, ils ne prennent aucun soin des affaires humaines ; une troisième secte est d'avis que, quoique les dieux surveillent les actions des hommes, il est cependant facile d'apaiser leur courroux par des prières et par des sacrifices ([102]). Ceux qui appartiennent à la seconde classe prétendent que tout ce qui existe, tout ce qui a existé et tout ce qui existera, doit son origine soit à la nature, soit à l'art, soit au hasard. Suivant eux, le monde physique est un effet de la nature et du hasard ; les dieux eux-mêmes sont une production de l'art, c'est à dire une invention des législateurs, ainsi que la justice, qui n'est autre chose que l'obéissance aux lois, institutions qui varient dans tous les âges et dans tous les pays, et qui dépendent entièrement de la volonté de ceux qui les inventent ([103]).

Il n'en faut pas davantage pour entrevoir le rapport

([102]) Plat. Leg. X. p. 664. C. —— ἤ ὀυχ ἡγȣ́μενος, ἤ τὸ δεύτερον, ὄντας, ȣ̓ φροντίζειν ἀνθρώπων, ἤ τρίτον, εὐπαραμυθήτȣς εἶναι, θυσίαις τε καὶ εὐχαῖς παραγομένȣς.

([103]) Ib. p. 665 fin. Ὡς πάντα ἐστὶ τα πράγματα γιγνόμενα καὶ γενόμενα καὶ γενησόμενα, τὰ μὲν φύσει, τὰ δὲ τέχνῃ, τὰ δὲ διὰ τύχην. Voyez le développement de ces idées p. 666. Platon appelle cette doctrine celle des ἄνδρες σοφοί. ib. C. fin.

intime qui existoit entre l'impiété et l'immoralité. Aussi Aristophane n'a-t-il pas manqué de le faire sentir dans sa comédie; et la manière dont l'un et l'autre (le philosophe et le poëte) parlent de ces erreurs prouve combien elles avoient fait de progrès parmi la jeunesse de leur temps ([104]). Nous avons vu le luxe naître à Athènes, après les succès obtenus dans la guerre contre les Perses; nous avons vu le désir de dominer et l'avarice accompagner la corruption des moeurs; ce furent les mêmes causes, coïncidant avec les progrès qu'avoit faits la civilisation intellectuelle et avec l'occasion de s'instruire que procuroient la paix et la sécurité publique, qui firent naître des opinions aussi peu propres au polythéisme qu'elles le sont au christianisme. Le succès même qu'obtenoit souvent le crime fortifioit cette doctrine nuisible, et jetoit le doute jusque dans les âmes jusqu'alors les plus pénétrées de l'ancienne croyance ([105]). La licence politique qui, après la guerre du Péloponnèse, rendit inutiles les sages précautions de Solon, augmenta la licence religieuse et morale, et le seul refuge qui restât au défenseur de la religion de ses pères étoit de chercher un terme moyen dont les deux parties pussent s'accommoder également, c'est de convertir les dieux en allégories, ce qui, tout en sauvant leur existence, laissa à l'impie le loisir d'en croire ce qu'il jugeroit à propos, et le délivroit de toute crainte, puisqu'il pouvoit être assuré que des symboles ou des êtres imaginaires ne le gêneroient ni dans ses caprices ni dans les forfaits qu'il méditoit.

([104]) Ib. p. 666. C. —— *κατεσπαρμένοι* —— *οἱ τοιοῦτοι λόγοι ἐν τοῖς πᾶσιν, ὡς ἔπος εἰπεῖν, ἀνθρώποις.*

([105]) Ib. p. 670. E. F.

Réflexions générales sur les opinions des Grecs à ce sujet.

Il falloit rappeler ici la marche qu'a prise la dépravation des idées et des moeurs surtout à Athènes, marche qui a été la même dans toutes les républiques de la Grèce, pour faire entrevoir l'influence que l'irreligion et l'immoralité ont exercée réciproquement l'une sur l'autre. Mais ceci n'empêche pas (et il n'est pas moins de notre devoir de le faire observer), ceci n'empêche pas que les erreurs dont nous venons de parler, quelque répandues qu'elles puissent avoir été, ne fussent toujours considérées comme telles, comme des déviations de la foi commune. Platon assure que peu de gens ont persisté dans l'athéisme pendant toute leur vie (106); Clinias appelle les opinions dont nous venons de rendre compte une peste de la jeunesse el de la société (107); et Xénophon, dans son ouvrage sur l'écuyer, dit très à propos : Si quelqu'un s'étonne de ce que je parle si souvent du secours de Dieu, qu'il sache qu'il s'en étonneroit moins, s'il avoit été souvent en danger (108).

En général, dans l'histoire des religions, il faut distinguer la croyance qui résulte des opinions religieuses d'avec les objections que les incrédules et les esprit-forts n'ont jamais manqué de lui faire, il faut distinguer l'une et les autres d'avec les opinions plus éclairées des philosophes.

L'impiété et l'incrédulité sur l'article de la Providence étoient enseignées plus ou moins ouvertement par les sophistes et dans la suite par les Euhéméristes et par les Épicuriens ; les philosophes, élèves de l'Académie et du

(106) Ib. p. 665. F.

(107) Ib. p. 666. D. *Λώβη ἀνθρώπων νεῶν δημοσίᾳ πόλεσί τε καὶ ἰδίοις οἴκοις.*

(108) Xenoph. Mag. Eq. IX. 8. *Σὺν θεῷ πράττειν.*

Lycée, tâchoient d'inspirer à leurs disciples des idées plus conformes au véritable idéal de la divinité : mais le peuple en général ne partageoit ni l'incrédulité des uns ni les idées sublimes des autres. En prenant ses dieux imparfaits pour ce qu'ils étoient, ils étoient persuadés qu'ils pouvoient leur prêter du secours dans l'adversité, éloigner d'eux les dangers, les préserver de maladies et leur accorder toutes sortes de bénédictions ; que ces dieux fussent capricieux, frivoles et même quelquefois injustes, cela leur étoit absolument indifférent ; il ne leur venoit pas même dans l'idée qu'un autre dieu pût contrarier celui qu'ils croyoient avoir intéressé à leur sort ; ils prioient dans la nécessité, ils rendoient grâces après la délivrance, et ils étoient persuadés que, s'ils ne s'acquittoient pas des obligations que leur imposoit la reconnoissance, les mêmes dieux qui avoient pu les sauver pouvoient aussi les conduire en de nouveaux dangers, et se venger du peu de cas qu'ils avoient fait de leurs bienfaits.

Opinions sur les causes du mal et sur l'envie divine.

Nous ne pouvons quitter ce sujet, sans avoir dit quelques mots sur la part qu'on attribuoit aux dieux dans les malheurs qui accablent souvent la vie humaine.

Le bonheur et l'immortalité étoient le partage des dieux, et ces avantages les distinguoient bien plus des hommes que la vertu et la sagesse. Il est même évident qu'on ne regardoit pas sans jalousie cette supériorité. L'homme ne peut satisfaire tous ses désirs, dit Théognis, car les immortels sont beaucoup plus forts que lui (108). Mourir c'est un mal, disoit Sappho, si c'étoit un bien, les dieux mour-

(109) Theogn. 579.
Οὔ τι μάλ' ἀνθρώποις καταθύμια πάντα τελεῖται·
Πολλὸν γὰρ θνητῶν κρέσσονες ἀθάνατοι.

roient, comme nous ([110]). Et, longtemps après, le rhéteur Aristide disoit encore : Les dieux n'ont pas fait un partage équitable avec les hommes : eux, immortels et ayant tout en leur pouvoir, jouissent d'un bonheur aussi éternel que l'est leur existence, sans avoir à craindre de se voir dérober ces avantages par quelqu'un qui les surpasse en forces; ils ont même une si grande abondance de biens de tout genre, qu'ils peuvent en faire part à d'autres, et cependant jamais ils n'accordent à l'homme, même à celui qu'ils favorisent le plus, de jouir d'un bonheur parfait et exempt de toute adversité ([111]).

Ces idées, dont nous avons déjà trouvé les traces chez Homère, jointes à la haute opinion qu'on avoit du pouvoir qu'exerçoient les dieux sur les affaires humaines, ne pouvoient manquer de les faire regarder comme les auteurs tant du mal que du bien ([112]); et les passions qu'on leur attribuoit devoient même faire croire que leur courroux pouvoit tomber quelquefois sur des personnes dont le seul crime étoit de leur avoir déplu. Ce ne sont pas seulement les tragédies où l'on trouve cette idée peu digne de la majesté divine ([113]) : souvent on la rencontre dans les récits des

([110]) Sapph. fr. ed. Neue p. 42 in. *Τὸ ἀποθνήσκειν κακόν· οἱ θεοὶ γὰρ τȣ̃το κεκρίκασιν. ἀπέθνησκον γὰρ ἄν, εἴπερ ἦν καλὸν τὸ ἀποθνήσκειν.*

([111]) Aristid. Or. XXXI (T. I. p. 592. l. 15 sq.) *Οὐκ ἐξ ἴσȣ τὰ πράγματα οἱ θεοὶ σφίσι τ' αὐτοῖς καὶ τοῖς ἀνθρώποις ἔνειμαν* etc.

([112]) Veut-on voir comment un Grec, qui n'étoit ni superstitieux, ni esprit fort, raisonnoit sur ce point, on peut consulter Xenoph. Oecon. XI. 8. cf. Mem. I. 1. 8. Il ne faut pas confondre ces idées avec la distinction qu'on faisoit entre les dieux olympiques, comme divinités bienfaisantes, et celles qui ne faisoient que du mal. Voyez p. e. Isocr. Philipp. (Oratt. Att. T. II. p. 118. l. 117).

([113]) Il est inutile d'en fournir les preuves. Il suffiroit de citer Vénus dans l'Hippolyte, Bacchus dans les Bacchantes d'Euri-

historiens et dans le discours familier ([114]). Démosthène, ne sachant comment expliquer l'aveuglement de ses compatriotes, déclare que souvent il a soupçonné qu'un pouvoir divin les précipite dans l'abîme ([115]). L'insolence et la vanité d'Androtion étoient telles, que Démosthène déclare qu'il lui paroît que Minerve elle-même les lui a inspirées pour le perdre ([119]).

Quelquefois cette intervention nuisible est représentée comme un châtiment de quelque crime, comme dans le passage que nous venons de citer ; quelquefois comme un effet de l'indignation divine, excitée par l'orgueil des mortels. Lorsque tu vois un homme, dit Euripide, au faîte de la fortune, riche et puissant, se vanter de son bonheur et regarder d'un air de dédain tout ce qui l'entoure, comptes y qu'alors l'indignation divine (némésis) n'est pas loin. Il a été élevé d'autant plus haut, afin que sa chute en soit plus terrible ([117]). Hé-

pide. Dans l'Hercule furieux, Junon et Iris sont de véritables démons. Voyez, p. e., 830 sq. La Fureur elle-même est plus raisonnable ici que ces deux déesses. Elle veut épargner Hercule à cause de ses mérites (843 sq.). Ce sont justement ces mérites qui le rendent coupable aux yeux de Junon.

([114]) *Εἰ μὴ τις θεὸς βλάπτοι.* Voyez, p. e., Xen. Cyr. V. 2. 12. La fausse gloire se reconnoît bientôt à l'épreuve, dit Xénophon (Symp. VIII. 43); le vrai courage, *ἤν μὴ θεὸς βλάπτῃ*, rend célèbre le nom de celui qui en est orné. Ceci s'accorde parfaitement avec la sentence qu'on trouve chez Sophocle (El. 689) :

——— ὅταν δὲ τις θεῶν
Βλάπτῃ, δύναιτ' ἂν ὐδ' ἂν ἰσχύων φυγεῖν.

([115]) Demosth. c. Phil. III (Oratt. Att. T. IV. p. 113. l. 54). *Πολλάκις γὰρ ἔμοιγε ἐπελήλυθε καὶ τῦτο φοβεῖσθαι, μή τι δαιμόνιον τὰ πράγματα ἐλαύνῃ.*

([116]) Demosth. c. Timocr. (Oratt. Att. T. V. p. 38. l. 121).

([117]) Eur. fr. T. II. p. 482. XXVI.

Ἐπαίρεται γὰρ μεῖζον, ἵνα μεῖζον πέσῃ.

Tolluntur in altum, ut lapsu graviore ruant. cf XXX.

τά τοι μέγιστα πολλάκις θεὸς
Ταπείν' ἔθηκε.

C'est ici un avis contre l'orgueil.

rodote soupçonne que la mort du fils de Crésus fut un effet de l'indignation divine, excitée par l'orgueil de ce prince qui osa se vanter d'être le plus heureux des hommes ([118]). C'est en ce sens que, chez le même auteur, Thémistocle dit que les dieux envioient à Xerxès le pouvoir dont il jouissoit, car il ajoute qu'ils le faisoient parcequ'il étoit impie et méchant ([119]). Hérodote, en parlant de la flotte des Perses dispersée par la tempête, c'est Dieu, dit-il, qui fut l'auteur de cette calamité, afin que les forces des Perses fussent plus égales à celles de la Grèce ([120]). Souvent même la commémoration de cette envie divine n'est qu'une façon de parler ([121]), ou une périphrase pour indiquer l'inconstance de la fortune ([122]). Mais bien des fois, il faut l'avouer, c'est une véritable envie, bien des fois on n'en donne aucune

([118]) Herod. I. 34. *Ἔλαβε ἐκ θεȣ̃ νέμεσις μεγάλη Κροῖσον· ὡς εἰκάσαι, ὅτι ἐνόμισε ἑωυτὸν εἶναι ἀνθρώπων ἁπάντων ὀλβιώτατον.* Je crois qu'il faut prendre dans le même sens les paroles que Plutarque met dans la bouche de Darius (Alex. 30): *εἰ δ' ἄρα τις ȣ̃τος εἱμαρτὸς ἥκει χρόνος ὀφειλόμενος νεμέσει* etc.

([119]) Herod. VIII. 109. (14) *Θεοὶ — ἐφθόνησαν ἄνδρα ἕνα τῆς τε Ἀσίης καὶ τῆς Εὐρώπης βασιλεῦσαι, ἐόντα ανόσιόν τε καὶ ἀτάσθαλον.* Remarquons encore que le mot *φθόνος* signifie chez Hérodote aussi bien *haine* qu'*envie*. Au moins *ἐπιφθονεῖν* est pris dans ce sens IX. 79. et IV. 205. *Ἀνθρώποισι αἱ λίην ἰσχυραὶ τιμωρίαι πρὸς θεῶν ἐπίφθονοι γίνονται.*

([120]) Herod. VIII. 13. *Ἐποιέετο τε πᾶν ὑπὸ τȣ̃ θεȣ̃, ὅκως ἂν ἐξισωθείη τῷ Ἑλληνικῷ τὸ Περσικόν.*

([121]) P. e. Pind. Pyth. X. 31 sq.

Μὴ φθονεραῖς ἐκ θεῶν
Μεταιροπίαις ἐπικύρσαιεν. Θεὸς εἴη
Ἀπήμων κέαρ.

Isthm. VII. 55. —— *ὁ δ' αθανάτων*
Μη θρασσέτω φθόνος etc.

([122]) Ainsi que Xénophon dit: *Ὁ θεὸς — πολλάκις χαίρει τȣ̀ς μὲν μικρȣ̀ς μεγάλȣς ποιῶν, τȣ̀ς δὲ μεγάλους μικρȣ́ς* (Hellen. VI. 4. 23), de même Diodore dit: *Ἡ τύχη, φύσει ταῖς ἀνθρωπίναις ἡδομένη συμφοραῖς, ὀξείας τῆς εὐδαιμονίας ποιεῖται τὰς μεταβολάς* (T. I. p. 558 in.), et Ésope, suivant Diogène Laërce (p. 17 E.): *Τὸν Δία τὰ μὲν ὑψηλὰ ταπεινȣ̃ν, τὰ δὲ ταπεινὰ ὑψȣ̃ν.*

raison du tout, ou on la considère comme une suite d'une jalousie de la part de la divinité, qui, en troublant le bonheur des hommes, leur rappelle leur condition subalterne, et prouve par le fait que ce ne sont que les habitants de l'Olympe auxquels il appartienne de jouir d'une félicité sans mélange.

C'est là cette envie divine si connue dont nous avons déjà trouvé des exemples dans des siècles plus reculés, et dont les auteurs de la période dont nous nous occupons ici offrent à tout moment des preuves.

La trop grande félicité cause malheur, dit Euripide; il n'est pas permis aux mortels de jouir des privilèges qui ne sont réservés qu'aux dieux ([123]). Tous les dieux, dit Hérodote, sont jalonx de leur bonheur, et troubleut souvent celui dont jouissent les hommes ([124]). Dieu terrasse de sa foudre les animaux qui s'élèvent au-dessus des autres; les petits ne lui causent aucune inquiétude ([125]). Lorsque Xerxès versa des larmes, en songeant à la courte durée de la vie humaine, Artabane lui dit: Ce qui est bien plus déplorable, ô roi, c'est que dans cette vie si courte, personne n'est jamais si constamment heureux, qu'il ne prefère quelquefois la mort à la vie. Ce sont les malheurs et les maladies qui nous font paroître la vie bien longue, quelque courte qu'elle soit, et souvent la mort est le seul refuge qui nous reste. En assaisonnant notre vie de quelques plaisirs, le dieu fait bien

([123]) Eurip. fr. T. II. p. 482. XXIX.

Βροτοῖς τὰ μείζω τῶν μέσων τίκτει νόσους,
Θεῶν δὲ θνητοὺς κόσμον οὐ πρέπει φέρειν.

cf. p. 485. LXX.

Θνητὸς γὰρ ὢν, καὶ θνητὰ πείσεσθαι δόκει.
Θεοῦ βίον ζῆν ἀξιοῖς, ἄνθρωπος ὤν.

([124]) *Τὸ θεῖον πᾶν ἐὸν φθονερὸν τε καὶ ταραχῶδες.* Herod. I. 32.

([125]) *Ὁρᾷς τὰ ὑπερέχοντα ζῶα ὡς κεραυνοῖ ὁ θεὸς, οὐδὲ ἐᾷ φαντάζεσθαι, τὰ δὲ σμικρὰ οὐδὲν μιν κνίζει*, etc. Herod. VII. 10. 5.

voir sa jalousie ([126]). On trouve la même idée dans l'histoire de Polycrate et dans la lettre touchante d'A-masis ([127]), ainsi que dans le récit remarquable que fait Hérodote du songe par lequel la divinité sembla ordonner à Xerxès de passer en Europe avec son armée, malgré les sages conseils d'Artabane ([128]). Il n'est pas douteux que l'historien n'ait voulu indiquer par là que la chute du monarque ennemi de la Grèce fut l'ouvrage de la Providence. — Si notre expédition, dit Nicias à ses soldats, a excité l'envie ou le mécontentement des dieux, nous avons déjà été suffisamment punis, et nous sommes à présent plus dignes de pitié que d'envie ([129]). Suivant Plutarque, Alcibiade, dans le discours qu'il fit au peuple après son retour, rejeta la faute de ce qui lui étoit arrivé sur sa mauvaise fortune et sur une divinité jalouse de son bonheur ([130]). Dénys d'Halicarnasse, en racontant l'histoire d'Horace, qui, après sa victoire, eut le malheur de tuer sa soeur, s'exprime en ces termes: Étant homme, il ne lui étoit pas permis de jouir d'un bonheur parfait; il lui fallut aussi avoir sa part de l'envie de la divinité, qui dans un moment le précipita du faîte de sa grandeur, et qui, après l'avoir couronné de gloire, le rendit presqu'à l'instant malheureux et parricide ([131]). Polybe, pour expliquer l'aveuglement de Persée, lors-

([126]) Herod. VII. 46. J'ai rendu ces dernières paroles d'après Larcher, qui a très bien fait observer la véritable signification du mot *γεύσας*.

([127]) Herod III. 40 sq. cf. 120 sq. Strab. p. 945. B.

([128]) Herod. VII. 10—18.

([129]) Thucyd. VII. 77. *Εἰ τῳ θεῶν ἐπίφθονοι ἐστρατεύσαμεν, ἀποχρώντως ἤδη τετιμωρήμεθα —— οὐκ?ε γὰρ ἀπ' αὐτῶν ἀξιώτεροι ἤδη ἐσμὲν ἢ φθόνε.*

([130]) Plut. Alcib. 33. *Το δὲ σύμπαν ἀναθεὶς αὐτε τινὶ τύχῃ πονηρᾷ καὶ φθονερῷ δαίμονι.*

([131]) Dion. Hal. Ant. Rom. III. p. 156. *Ἔδει δὲ ἄρα καὶ τοῦτον ἄνθρωπον ὄντα μὴ πάντα διευτυχεῖν, ἀλλ' ἀπολαῦσαί τι τοῦ φθονεροῦ δαίμονος* etc.

que, par avarice, il refusa les secours de Genthius, roi d'Illyrie, suppose que la divinité lui avoit ôté l'usage de la raison ([132]). Appien porte un jugement semblable sur l'imprévoyance d'Antiochus, qui négligea de s'emparer du passage de l'Hellespont ([133]). Callisthène dit qu'il n'est pas étonnant que les dieux se fâchent, lorsque les hommes s'arrogent des honneurs divins. Alexandre, ajoute-t-il, se fâcheroit bien, si quelqu'un osoit s'attribuer les honneurs de la royauté ([134]). Mais il n'y a pas de sentence plus remarquable à cet égard que la suivante, qu'on trouve chez un auteur anonyme: Les dieux portent envie aux hommes, mais jamais aux autres dieux: comment donc un homme qui porte envie à ses semblables seroit-il excusable ([135])? Il résulteroit de cette sentence qu'il n'est pas permis à l'homme de se rendre aussi coupable que le sont les dieux.

Distinction qu'on faisoit entre l'intervention de la Providence et l'activité humaine.

Il n'est pas étonnant, après ce que nous venons de dire, que les Grecs distinguassent l'intervention divine des effets immédiats de la volonté de l'homme.

([132]) *Δαιμονοβλάβεια.* Polyb. XXVIII. 9. En général, dit-il, il faut penser ainsi de ceux qui, en entreprenant de grandes choses, négligent cependant de prendre les mesures les plus nécessaires pour réussir. C'est absolument l'Até d'Homère. De même Théognis dit que Dieu fait souvent que nous croyons être utile ce qui nous rend malheureux, et que nous rejetons comme nuisible ce qui feroit notre bonheur :

Καὶ οἱ ἔθηκε δοκεῖν, ἃ μὲν ῆ κακὰ, ταῦτ' ἀγάθ' εἶναι
Εὐμαρέως, ἃ δ' ἂν ῆ χρήσιμα, ταῦτα κακά (vs. 633—638).

([133]) *Ὑπὸ θεοβλαβείας.* Appian. Syr. 28.

([134]) Arrian. Exp. Al IV. p. 265. Il faut comparer avec ce passage les paroles d'Agamemnon dans Éschyle, Agam. 921 sq. et 944 sq.

([135]) Opusc. Græc. Vett. Sentent. et Mor. ed. J. C. Orell. p. 410 in. *Ὁ δαίμων φθονεῖ μὲν, ἀνθρώποις δὲ, δαίμονι δὲ οὐδενί· σὺ δὲ ἄνθρωπος ὢν ἀνθρώποις φθονεῖς, καὶ ποίας τεύξῃ συγγνώμης;*

Déjà chez Homère Jupiter se plaint de l'injustice des hommes qui reprochent à la divinité les suites de leur propre imprudence. Nous retrouvons la même idée chez les auteurs de la période actuelle ([136]).

Nous prions les dieux, dit Maxime de Tyr, comme ceux qui peuvent nous sauver; nous les méprisons, comme s'ils ne pouvoient nous punir; et, lors même que nous leur attribuons ce pouvoir, nous parjurons comme s'ils n'existoient pas ([137]). Celui qui guérit d'une maladie, dit l'auteur des lettres attribuées à Hippocrate, en rend grâces à Dieu; lorsque le malade meurt, on en accuse les médecins ([138]). Au contraire, parceque l'épilepsie est une maladie d'une nature étrange, on croyoit qu'elle étoit un effet immédiat du courroux céleste, et on prétendoit même connoître les dieux qu'on croyoit être les auteurs des différents symptômes de cette maladie. Hippocrate, en faisant mention de cette opinion populaire, remarque qu'il n'y a aucune raison de considérer l'épilepsie, plutôt que les fièvres tierces et quartes, comme un effet de l'intervention divine ([139]); il avoue que les dieux sont sont les auteurs de toutes les maladies, en tant que les causes de toutes les maladies sont soumises à leur pouvoir ([140]), mais il ne manque pas d'ajouter que la

([136]) Voyez, p. e., Solon. fragm. ed. Nic. Bach. p. 88. p. 96 fin. *Εἰ δὲ πεπόνθατε λυγρὰ δι' ὑμετέρην κακότητα,*
Μή τι θεοῖς τούτων μοῖραν ἐπαμφέρετε.
Theogn. 787 sq. Bacchyl. fr. ed. Neue. p. 40. XXX. Hymn. Cleanth. 16 sq. Poet. Gnom. ed. Brunck. p. 141.

([137]) Max. Tyr. Diss. XXXVI. 2 (T. II. p. 185).

([138]) Hippocr. Epist. Opp. p. 1287.

([139]) Hippocr. de morb. sacr. p. 301—303. On croyoit que les efforts que faisoient les épileptiques pour se cacher étoient les effets de la crainte qu'ils avoient de la divinité. p. 307. l. 50. De même Aristote (Hist. Anim. X. 4 T. I. p. 733. C.) dit que les femmes attribuent au *δαιμόνιον* leurs fausses couches.

([140]) Ib. p. 310. l. 20.

dissection des cadavres a prouvé que les symptômes de l'épilepsie sont causées par la maladie, et nullement par l'intervention divine [141]. Hippocrate ne nie pas l'influence qu'exerce la divinité sur les choses humaines, mais il nie une influence immédiate qu'on croyoit avoir lieu exclusivement dans l'épilepsie, et il prétend que la Providence n'est la cause des maladies qu'en tant que les causes naturelles lui sont soumises [142]. Hippocrate tenoit donc le milieu entre les personnes dont parle Plutarque. Le superstitieux, dit cet auteur, lorsqu'il est malheureux, accuse aussitôt la divinité ; il se croit l'objet de la haine divine ; ce sont les dieux qui le punissent et le poursuivent ; il n'ose même rien faire pour se tirer d'embarras, de crainte de résister à la volonté divine. Est-il malade, il repousse le médecin ; est-il affligé, il ne veut pas écouter le philosophe qui vient le consoler. Laissez moi, dit-il, je suis un impie, un être exécrable, l'objet du courroux céleste [143]. L'athée au contraire recherche exclusivement les causes naturelles. Dans la maladie, il tâche de se rappeler s'il n'a pas fait quelque excès, s'il ne s'est pas trop fatigué, si l'air ou le lieu où il se trouve n'en est pas la cause : mais il n'y pense pas que tout cela est encore soumis à la Providence [144]. Absolument de la même manière, Diodore dit que les naturalistes cherchoient à découvrir

(141) Ib. p. 307. l. 30. *Ὅτι οὐχ ὁ θεὸς τὸ σῶμα λυμαίνεται, ἀλλ' ἡ νόσος.*

(142) Ceci est évident par la manière dont il s'exprime dans le commencement de son traité sur la nature de la femme (p. 563. l. 20) : *Δεῖ δὲ τὸν ὀρθῶς ταῦτα χειρίζοντα, πρῶτον μὲν ἐκ τῶν θείων ἄρχεσθαι, ἔπειτα διαγινώσκειν τάς τε φύσιας τῶν γυναικῶν* etc.

(143) *Ἔα με, φησὶν, ἄνθρωπε, διδόναι δίκην, τὸν ἀσεβῆ, τὸν ἐπάρατον, τὸν θεοῖς καὶ δαίμοσι μεμισημένον.* de superst. T. VI. p. 642.

(144) Ib. p. 641—643.

les causes physiques du tremblement de terre qui ruina la ville d'Hélice, sans penser à Dieu, tandis que les hommes pieux tâchoient de démontrer que cette calamité étoit un effet du courroux céleste (145). Diodore lui-même appartenoit à ces derniers, car il attribue à la colère divine le tremblement de terre qui ruina une grande partie de la ville de Sparte; et cependant Diodore accuse les Spartiates des malheurs qu'ils éprouvèrent dans la révolte des Hélotes (146). Il faut, dit Thucydide, se consoler par la nécessité des maux que Dieu nous envoie; pour ceux que nous font subir les ennemis, ils doivent être supportés avec courage (147).

Mais on n'observoit pas seulement cette différence dans les discours: elle avoit aussi une influence marquée sur les actions. Brasidas avoit promis trente mines à celui qui escaladeroit les murs de Lécythe. Un accident imprévu le rendit maître de la ville. Voilà pourquoi il consacra les trente mines à Minerve (148). Antiphon distingue soigneusement un malheur qui est l'effet de la vengeance céleste de celui qui résulte de l'inadvertance de l'homme (149). Isocrate distingue les bienfaits que nous recevons des dieux et les avantages que nous nous procurons à nous-mêmes (150). Le même au-

(145) Diod. Sic. T. II. p. 40. Voyez un autre exemple p. 42 in.

(146) Ib. T. I. p. 452 in. *Καὶ τȣ̃το μὲν τὸ κακὸν, ὥσπερ δαιμονίȣ τινὸς νεμεσήσαντος αὐτοῖς, ἔπαθον. ἄλλȣς δὲ κινδύνȣς ὑπ' ἀνθρώπων αὐτοῖς συνέβη γενέσθαι.*

(147) Thucyd. II. 64. *Φέρειν τε χρὴ τά τε δαιμόνια ἀναγκαίως, τά τε ἀπὸ τῶν πολεμίων ἀνδρείως.* Les Athéniens ont été punis, dit un Syracusain chez Diodore (T. I. p. 557. l. 53), par les dieux et par nous.

(148) *Νομίσας ἄλλῳ τινὶ τρόπῳ ἢ ἀνθρωπείῳ τὴν ἅλωσιν γενέσθαι.* Thucyd. IV. 116.

(149) Antiph. Tetral. II. 3. (Oratt. Att. T. I. p. 31. l. 8). Le premier est *θεία κηλὶς*, l'autre *ἀτυχία ὑπὸ μηδεμιᾶς ἐπιμελείας τȣ̃ θεȣ̃.*

(150) Isocr. Paneg. (Oratt. Att. T. II. p. 52. l. 38). Cette

teur, tout en appréciant les bénédictions du ciel, n'exclut nullement la prudence humaine ([151]). La mort nous est destinée à tous par le sort, dit-il, mais une mort glorieuse est le partage exclusif des gens de bien ([152]). C'est la même idée que Maxime de Tyr a exprimée en ces termes: Quel est l'artiste qui priera les dieux de faire que l'oeuvre qu'il a sous les mains réussisse, lorsqu'il en possède lui-même les moyens; quel est l'homme de valeur qui leur demandera du courage ([153])? De même Plutarque, répondant à ceux qui accusent Homère d'avoir ôté aux hommes le libre arbitre, parcequ'il se sert souvent de cette expression: Dieu lui inspira tel conseil; Dieu le fit changer de résolution etc., fait observer qu'Homère prouve assez, par d'autres expressions, qu'il reconnoissoit la liberté de la volonté, et qu'il ne croyoit pas que l'intervention divine nous force à faire quelque chose malgré nous, mais qu'elle nous suggère les motifs, qu'elle nous procure les occasions et qu'elle nous inspire du courage pour exécuter nos résolutions ([154]).

idée est évidente dans plusieurs expressions usitées: *μετὰ τὸυς θεὸυς αἰτιωτάτος τούτου, μάλιστα τὸυς θεὸυς, ἀλλὰ καὶ* etc., p. e. Demosth. c. Timocr. (Oratt. Att. T. V. p. 42. l. 135), pro coron. (T. IV. p. 248. l. 153). Vous ne sauriez me rendre responsable, dit Démosthène, de l'issue de l'entreprise: elle étoit dans la main de Dieu; vous ne pouvez m'accuser que lorsque vous pourrez me démontrer que je n'ai pas fait tout ce qui étoit en mon pouvoir (ib. p. 260. l. 193). Celui qui reste dans l'inaction ne sauroit attendre que les dieux fassent quelque chose pour le tirer d'embarras. Olynth. II (ib. p. 23 fin. 24 in.).

([151]) Isocr. ad Demon. (Oratt. Att. T. II. p. 11. l. 34). *Ἡγοῦ κράτιστον εἶναι παρὰ μὲν τῶν θεῶν εὐτυχίαν, παρὰ δὲ ἡμῶν εὐβουλίαν.*

([152]) Ib. p. 13. l. 43. *Τὸ μὲν γὰρ τελευτῆσαι πάντων ἡ πεπρωμένη κατέκρινε, τὸ δε καλῶς ἀποθανεῖν ἴδιον τοῖς σπουδαίοις ἡ φύσις ἀπένειμεν.*

([153]) Max. Tyr. Diss. XI. 6 (T. I. p. 201).

([154]) Voyez ce raisonnement remarquable Plut. Coriol. 32.

CHAPITRE XXXVII.

Idées sur la nécessité et sur la fatalité. — *Μοῖρα*, *Αἶσα* etc. le sort, le sort prédestiné, l'heure de la mort. — Dépendant de la volonté divine. — Indépendant de la volonté des dieux. — Personnification du sort. — Les Moires subordonnées aux autres dieux. — Coöpérant avec les autres dieux. — Passages où les Moires paroissent être supérieures aux autres dieux. — Réflexions sur la différence qui existe entre ces fictions et le Destin, tel que l'ont imaginé dans la suite les philosophes. — Culte des Moires. — Opinions sur les signes par lesquels les dieux manifestent leurs desseins et dévoilent l'avenir. — Vol et cri des oiseaux. — Phénomènes physiques. — Prodiges et autres signes. — Ordalies. — Songes. — Sur le démonion de Socrate. — Opinions des anciens à ce sujet. Opinions de quelques auteurs modernes.

Idées sur la nécessité et sur la fatalité.

Il est assez évident, par ce qu'on vient de lire, que les Grecs ne ressentoient pas moins que nous la difficulté de faire accorder le dogme de la Providence avec la persuasion intime que nous avons de la liberté de notre volonté. En général, on peut dire que les hommes de tous les pays et de tous les âges ont envisagé la Providence à peu près sous les mêmes points de vue. Prêts à se faire honneur à eux-mêmes des succès qu'ils obtiennent, ils ne se voient pas sitôt accablés par le malheur qu'ils accusent la divinité, et qu'ils se la représentent injuste et cruelle. Et ce malheur, est-il une suite évidente de l'imprudence ou même de quelque crime, on se console, en l'attribuant à la nécessité. Il en étoit de même en Grèce. D'après la manière dont on envisageoit les événements, ils étoient regardés comme des bénédictions d'une sage Providence, comme les effets du hasard, comme les

suites inévitables de la nécessité, ou comme les effets de la prévoyance humaine ([1]).

Nous avons parlé auparavant des opinions sur la Fortune et sur le hasard, nous venons de parler de celles sur la Providence. Il ne nous reste qu'à examiner les idées sur la nécessité.

Nous avons fait connoître la personnification du sort établie dans les traditions les plus anciennes. Voyons quel usage en ont fait les poëtes de la période qui nous occupe dans ce moment.

Μοῖρα, Αἶσα etc. le sort prédestiné, l'heure de la mort.

Αἶσα, μοῖρα, est le sort, la portion destinée, quelquefois la condition ([2]).

Souvent les expressions *μοῖρα, τὸ μόρσιμον, τὸ μοιρίδιον, τὸ πεπρωμένον*, signifient ici, comme chez les poëtes plus anciens, le sort reservé à

([1]) Maxime de Tyr l'a très bien exprimé en ces termes: *Καὶ μὴν τῶν ὅσα οἱ ἄνθρωποι εὔχονται γενέσθαι, φησι, τὰ μὲν ἡ πρόνοια ἐφορᾷ, τὰ δὲ εἱμαρμένη καταναγκάζει, τὰ δὲ μεταβάλλει ἡ τύχη, τὰ δὲ οἰκονομεῖ ἡ τέχνη. Καὶ ἡ μὲν πρόνοια θεȣ̃ ἔργον, ἡ δὲ εἱμαρμένη ἀνάγκης, ἡ δὲ τέχνη ανθρώπȣ, ἡ δὲ τύχη τȣ̃ αὐτομάτȣ.* Diss. XI. 4 (T. I. p. 195). Comparez avec ce passage celui que nous citerons bientôt Anom. de vit. Pyth. 11. et Dion. Chrysost. or. LXIV (T. II. p. 330). On appelle, dit-il, *τύχη* de plusieurs noms: —— *το μὲν ἴσον αὐτῆς, νέμεσις· τὸ δὲ ἄδηλον, ἐλπίς· τὸ δὲ ἀναγκαῖον, μοῖρα· τὸ δὲ δίκαιον, θέμις.*

([2]) *Μέθεπειν αἶσαν διόθεν* (Pind. Nem. VI. 24) signifie *se vouer à quelque exercice, avec le secours de Dieu.* Je ne crois pas que *αἶσα* signifie autre chose que *le sort, la fortune*, dans le passage d'Éschyle (Suppl. 676), où le poëte dit de Jupiter *πολιῷ νόμῳ αἶσαν ὀρθοῖ*, absolument comme chez Sophocle (fr. ed. Brunck. T. III. p. 415): *μὴ βιάζεσθαι θεȣ̀ς, στέργειν δὲ μοῖραν*, et chez Moschus (Id. IV. 68): *τοιῆσδε κυρῆσαι ἐκ θεȣ̃ αἴσης.* Un exemple frappant se trouve chez Éschyle, Choeph. 919. Ici Oreste dit à Clytemnestre: *Πατρὸς γὰρ αἶσα τόνδ' ὁρίζει σοι μόρον.* Le sort de mon père, le meurtre dont il fut la victime, te donne la mort. Je crois qu'il faut prendre ce mot dans le même sens chez Euripide (fr. T. II. p. 421. VIII.).

Τὸ δαιμόνιον ȣ̓χ ὁρᾷς
Ὅπη μοίρας διεξέρχεται,
Στρέφεις (στρέφει?) δ' ἄλλȣς
Ἄλλως εἰς ἁμέραν.

l'homme, sans qu'il paroisse que l'auteur qui les emploie ait pensé à la puissance qui a amené l'événement dont il est question. Non seulement les poëtes parlent ainsi, Théognis, Solon, Pindare (3), Eschyle (4), Sophocle (5), Euripide (6), Callimaque (7), Apollonius (8),

Chez cet auteur *μοῖρα* paroît signifier *un accident*, *un événement*, et ne diffère pas beaucoup de *τύχη*· Suppl. 608.

Ἀλλὰ τὸν εὐτυχῆ, λαμπρὸν, ἄν τις αἴρῃ
Μοῖρα πάλιν.

Μόρος, qui signifie souvent *la mort*, est évidemment pris comme *μοῖρα* chez Apoll. Rhod. I. 1350. —— *ὁππότε μή οἱ*
Ἢ ζωῦ εὕροιεν Ὕλα μόρον, ἠὲ θανόντος.
cf. II. 470.

Μοῖρα signifie encore *le sort* chez Anyte, Epigr. XXIII. (Wolff VIII Poetr. Carm. p. 114 fin. 115 in.)

(3) Theogn. 593. —— *Ὅ τι μοῖρα παθεῖν, ὐκ ἔσθ' ὑπαλύξαι.* Sol. ed. Bach. p. 77. —— *Τὰ δὲ μόρσιμα πάντως*
Οὔτε τις οἰωνὸς ῥύσεται, ὔθ' ἱερά.
Pind. Pyth. XII. 53. *Τό γε μόρσιμον ὐ παρφυκτόν.*
Pyth. I. 108. *Ἀλλὰ μοιρίδιον ἦν.* cf. Nem. VII. 64 sq. Isthm. VII. 58. De même l'expression usitée *θανεῖν πέπρωται.*

(4) Æschyl. VII. c. Th. 248, 266. Agam. 68. 160. Choeph. 100. 460. Qui a donné à Hélène un nom qui lui convient si bien? dit le choeur dans l'Agamemnon; seroit-ce peut-être quelqu'un qui ait prévu le sort qui l'attendoit (*προνοίαισι τῦ πεπρωμένυ.* Æsch. Agam. 689 sq.)?

(5) Sophocl. Antig. 236, 1318. Oed. T. 375. *Οὐ γάρ σε μοῖρα πρὸς ἐμῦ πεσεῖν.* Comme une suite d'une disposition intelligente du sort de l'homme, *μοῖρα* est opposée à *τύχη*· fragm. ed. Brunck. T. III. p. 464. IV. *Οὐ γὰρ πρὸ μοίρας ἡ τύχη βιάζεται.* Même dans le passage connu (Antig. 942) *Ἀλλ' ἁ μοιριδία τις δύνασις δεινά* etc. il n'est pas sûr s'il est question du sort dépendant de la volonté divine ou non.

(6) *Πέπρωται.* Eurip. Orest. 1654. *μοῖρα.* 1656. Hécube demande si *τὸ χρὴν* a forcé les Grecs à sacrifier sa fille (Hec. 260), mais il ne paroît pas qui est l'auteur de cette nécessité. Minerve dit à Diomède (Rhes. 634): Tu n'es pas plus fort que le

(7) Callim. H. in Del. 128. Ici un personnage divin dit même: *ἴτω πεπρωμένον ἦμαρ*, mais il est évident que ce n'est ici que la manière de parler accoutumée.

(8) Apoll. Rhod. I. 79. *Αἶσα γὰρ ἦεν.* IV. 814. *χρειώ.*

Théocrite[9], mais, suivant Hérodote, la Pythie déclara qu'il falloit que Miltiade eût une fin malheureuse[10], sans qu'il paroisse quelle est la puissance dont émane ce décret.

Quelquefois ces expressions désignent spécialement l'heure de la mort, le sort qui nous attend ; et ici surtout l'on voit la transition de cette idée à la personnification[11].

le *πεπρωμένον.* Il n'est pas *θέμις* que Hector meure de ta main. Mais elle ne dit pas qui est l'auteur de ce décret. Théoclymène dit que la fortune (*ἡ τύχη*) lui a donné Hélène ; le choeur répond : *Τὸ δὲ χρεὼν ἀφείλετο* (Eur. Hel. 1652). On ne voit pas qui a ordonné cette nécessité : mais que ce n'est pas le destin, ceci est évident par la réponse du roi : *Οὐ σὲ τἀμὰ χρὴ δικάζειν.* Ceci doit nous avertir qu'il ne faut pas penser incontinent au destin, lorsqu'on trouve des expressions comme celle-ci : *ἔδει, χρῆν, τὸ δὲ χρεὼν ἦν ἄφυκτον*, p. e. Plut. Pyrrh. 30 (T. II. p. 791 in.). Ces expressions ne signifient souvent autre chose que la phrase usitée : Son temps étoit venu, son heure étoit arrivée. — Plutarque, en consolant Apollonius, dit qu'il ne faut pas se désoler de la perte de ses amis, *εἰδότες, ὅτι τὴν μοῖραν ὐκ ἔστιν ἐκφυγεῖν* (Consol. ad Apoll. T. VI. p. 446). Ici *μοῖρα* est l'heure de la mort. Nous en donnerons bientôt d'autres exemples. Il n'y a presque point d'endroit où la signification primitive de *μοῖρα* et de *χρεὼν* soit si bien indiquée que dans Eurip. fragm. XII. p. 454. Ici il est question de quelqu'un qui, n'ayant pas d'enfants, en adopte ; c'est ce que blâme le personnage qui parle, en ces termes : *Τὴν μοῖραν εἰς τὸ μὴ χρεὼν παραστρέφων.* Ici cependant cette *μοῖρα* est attribuée aux dieux :

Ὧι γὰρ θεοὶ διδῶσι μὴ φῦναι τεκνα
Οὐ χρὴ 'γκαλεῖσθαι πρὸς τὸ θεῖον, ἀλλ' ἐᾷν.

C'est la même idée qu'on trouve dans la réponse de la Pythie aux Cnidiens.

[9] *Ἀνύειν μοίρας.* Id. I. 93. *Πεπρωμένον.* Theocr. Il. XXIV. 80.

[10] Herod. VI. 135.

[11] Par exemple, Eurip. Hec. 43.

—— *ἡ πεπρωμένη δ' ἄγει*
Θανεῖν ἀδελφὴν τὴν ἐμὴν. ——

Diod. Sic. T. I. p. 425. l. 25. *Μεσολαβηθεὶς τὸν βίον ὑπὸ τῆς πεπρωμένης.* Isocr. ad Demon. (Oratt. Att. T. II. p. 13. l. 43 fin. *Τὸ μὲν γὰρ τελευτῆσαι πάντων ἡ πεπρωμένη κατέκρινε.* Le sort destiné à tous les mortels. Demosth. Epitaph.

Dépendant de la volonté divine.

Mais bien des fois aussi les expressions dont nous venons de parler sont employées de sorte qu'il est évident qu'on considère les événements qu'on a en vue comme un effet de la volonté des

(Oratt. Att. T. V. p. 586. l. 23. *Ἡ πεπρωμένη τοῦτους ἀνεῖλε.* L'expression suivante est remarquable : en parlant d'Alexandre, Diodore dit : *Ἡ πεπρωμένη συνῆρει τὸν ὑπὸ τῆς φύσεως αὐτῷ συγκεχωρημένον τοῦ ζῆν χρόνον.* T. II. p. 251 fin. On l'a rendu *fatum ei tempus a natura concessum contraxit.* Mais il n'est pas nécessaire de prendre ici *πεπρωμένη* dans un autre sens que dans le passage précité. C'est *le sort fixé*, *l'heure marquée*, sans qu'on ajoute par qui. C'est absolument la même idée que nous exprimons, en disant de quelqu'un qui a subi une mort violente : il est mort avant son heure, sa mort n'a pas été naturelle. *Πρὸ τῆς εἱμαρμένης — τὸν βίον ἐκλιπών.* Antiph. de venef. (Oratt. Att. T. I. p. 10. l. 21 fin.) *Δι' ἔνδειαν τοῦ θεραπεύσοντος πρὸ μοίρας τελευτῆσαι.* Isocr. Æginet. (Ib. T. II. p. 466. l. 29 fin.). *Ἐυξαίμην ἂν καὶ τῆς εἱμαρμένης θᾶττον, εἰ καὶ πλείονά μοι χρόνον ἐπιτρέποι ζῆν, ἐν πολέμῳ τελευτῆσαι.* Phal. Epist. 85 (p. 242). Ce ne sont ici que des expressions familières. Ecoutez au contraire Plutarque. En réponse à une semblable objection d'Apollonius : Mon fils eût dû me survivre, c'eût été suivant l'ordre de la nature (*κατὰ φύσιν*), le philosophe s'exprime ainsi : Au contraire, vivre au-delà du terme qui nous a été accordé pour vivre, ce seroit contre nature. C'est la nature ellemême qui nous appelle à elle, lorsque nous avons rempli notre tâche (Cons. ad Apoll. T. VI. p. 455. Faut-il lire peut-être *φύσεως* au lieu de *φησιν* ?). Remarquez encore une variété d'expression chez Lysias. Si ceux, dit-il, qui échappent aux dangers de la guerre, étoient assurés de l'immortalité, il faudroit pleurer sans relâche ceux qui succombent ; mais nous savons que la vie est aussi bien exposée aux maladies et aux infirmités de la vieillesse, et que *ὁ δαίμων ὁ τὴν ἡμετέραν μοῖραν εἰληχὼς ἀπαραίτητος ἐστι.* Lys. Epitaph. (Oratt. Att. T. I. p. 190. l. 78). Ici c'est à peu près un génie qui a obtenu la permission de nous apporter la mort. On disoit aussi *μοῖρα βίου κατέχει τινα* (Arist. Epigr. IV. Anthol. T. I. p. 112 in.), ainsi que *τις ἔχει μοῖραν βίου* (ib. XVII. p. 113) ou *μοῖραν πλῆσαι βίου* (ib. XLVII. p. 117). Cf. Apoll. Rhod. I. 1035.

Μοῖραν ἀνέπλησε. τὴν γὰρ θέμις, οὔ ποτ' ἀλύξαι
Θνητοῖσι· πάντη δὲ περὶ μέγα πέπταται ἕρκος.

Toutes les expressions de ce genre ont été appliquées au destin : mais sans fondement, à ce qu'il me paroît.

dieux. Theognis ([12]), Pindare ([13]), Éschyle ([14]), Sophocle ([15]), Euripide ([16]), Apollonius de Rhodes ([17]), s'expriment ainsi.

Suivant Hérodote, Thersandre d'Orchomène ayant prédit en confiance à un Perse la ruine de l'armée de Mardonius, celui-ci voulut à l'instant en avertir ce général: mais Thersandre le retint, en disant que personne ne peut échapper aux décrets de la Providence divine ([18]). Nous trouvons la même idée chez Xénophon ([19]) et chez les auteurs plus récents ([20]). Arrien est si frappé de l'aveu-

([12]) Theogn. 605. — *Θεῶν δ' εἱμαρμένα δῶρα*
Οὐκ ἂν ῥηϊδίως θνητὸς ἀνὴρ προφύγοι.

([13]) *Θεῦ μοῖρα.* Pind. Ol. II. 37.
Τὸ μόρσιμον Διόθεν πεπρωμένον. Pind. Nem. IV. 99.
Chez Pindare *μοιρίδιος* et *δαιμόνιος* (Ol. IX. 38) sont synonymes.

([14]) *Τὸ μόρσιμον* et *Διὸς φρὴν* sont synonymes. Æsch. Suppl. 1051 sq.

([15]) Soph. Oed. Col. 414.
Ἀλλ' οἱ θεοὶ σφε μήτε τὴν πεπρωμένην
Ἔριν καταοβέσειαν.

([16]) *Θεῶν ἀναγκαῖον.* Eur. Hec. 584. — Eur. Androm. 1269.
Τὸ γὰρ πεπρωμένον
Δεῖ σ' ἐκκομίζειν, et immédiatement après :
Ζηνὶ γὰρ δοκεῖ τόδε.

([17]) *Ὑμῖν μὲν δὴ μοῖρα θεῶν χρειώ τε περῆσαι* etc. Apoll. Rhod. I. 440. Et un moment après :
—— *ἐμοὶ θανέειν στυγερῇ ὑπὸ δαίμονος αἴσῃ*
—— *πέπρωται.* ——
Ce qui, ib. 1317, est appelé *μοῖρ' ἐστὶ*, et, 1322, *πέπρωται*, est appelé, vs. 1315, *Διὸς βυλή.*

([18]) Herod. IX. 16. *Ὅτι δεῖ γενέσθαι ἐκ τῦ θεῦ, ἀμήχανον ἀποτρέψαι ἀνθρώπῳ.* Zopyre étoit persuadé que celui qui avoit dit que Babylone pourroit être prise, lorsque une mule feroit un poulain, l'avoit dit *σὺν θεῷ*, et c'est ce qu'il appelle *μόρσιμον.* Herod. III. 153, 154.

([19]) Xenoph. Hellen. VI. 3. 6. *Εἰ δὲ ἄρα ἐκ θεῶν πεπρωμένον ἐστὶ* etc. ib. VII. 5. 10. *θείᾳ τινὶ μοίρᾳ.*

([20]) *Πέπρωται*, comme une suite de la volonté divine, se trouve aussi chez Plutarque, Arist. 18 in.

glement de Darius dans le choix des lieux et dans la disposition de son armée, avant la bataille d'Issus, qu'il soupçonne que la Providence divine (*τὸ δαιμόνιον τύχον*) le fit commettre cette faute, pour assurer la victoire à Alexandre ; et il ajoute : Car le moment étoit arrivé où les Perses devoient (*ἐχρῆν*) être privés par les Macédoniens de l'empire de l'Asie, ainsi que les Perses en avoient privé les Mèdes (21). Le même auteur, en parlant de la mort d'Alexandre, s'exprime en ces termes : la Providence (*τὸ δαιμόνιον*) le conduisit dans le lieu où il devoit (*ἐχρῆν*) trouver la mort (22).

Quelquefois même, bien que *μοῖρα* paroisse être employée comme une personnification, la manière dont on en parle prouve que l'on est persuadé qu'elle n'est que dispensatrice des bienfaits des dieux (23).

Indépendant de la volonté des dieux.

Enfin les mots *μοῖρα*, *τὸ μόρσιμον* etc. signifient le sort indépendant de la volonté des dieux. D'abord la nécessité existoit pour les dieux ainsi que pour les hommes, ne consistoit-elle

(21) Arrian. Exc. Alex. II. p. 94.

(22) Ib. VII. p. 479.

(23) Eurip. Hippol. 1112.

Εἴθε μοι εὐξαμένᾳ
Θεόθεν τάδε μοῖρα παράσχοι etc.

Pind. Pyth. V. 103. —— ὁ
Θεῶν ἄτερ· ἀλλὰ μοῖρα τις ἄγεν etc.

Absolument comme chez Euripide, Heracl. 608 sq. Après avoir dit que sans l'intervention des dieux personne n'est heureux ou malheureux, le choeur ajoute :

—— *παρὰ δ' ἄλλον γ' ἄλλα*
Μοῖρα διώκει.

et vs. 615 : *Μόρσιμα δ' ἔτι φυγειν θέμις.*

Ce passage prouve jusqu'à l'évidence que l'expression *μόρσιμον*, lors même qu'on y attache la notion d'inévitabilité, est loin de désigner toujours le destin. On peut dire la même chose de plusieurs prédictions et songes qu'on a attribués mal à propos au destin, p. e. le songe de Crésus (Herod. I. 34), celui d'Astyage (ib. 106) et les oracles en général.

que dans les suites inévitables de quelque résolution prise par eux (24), ou dans la volonté prépondérante de quelque divinité plus puissante. C'est en ce sens qu'on pouvoit dire que les dieux eux-mêmes ne peuvent résister à la nécessité (25). C'est sans doute cette nécessité qui a donné l'idée d'une suite d'événements prédestinés et nécessaires dont les dieux n'étoient pas en état d'interrompre le cours. Nous en avons vu les exemples dans les anciennes traditions, traditions dont les poëtes de l'époque dont nous nous occupons ici font encore quelquefois mention. Cependant cela est rare. Le seul endroit, pour autant que je sache, où Pindare fasse mention d'un destin supérieur aux dieux, c'est celui où il allègue la prédiction de Thémis, suivant laquelle le fils auquel Thétis donneroit le jour seroit plus fort que son père (26), et encore ne le fait-il qu'en citant la fable connue (27). Éschyle, dans son Prométhée, se fonde aussi sur une tradition de ce genre. Ici Thémis et la Terre prédisent l'avenir à Prométhée (28). Cependant nous verrons bientôt que les interprètes ont été beaucoup trop

(24) C'est en ce sens que *εἱμαρμένον* est pris par Ménandre :

Εἱμαρμένον δὲ τῶν κακῶν βȣλευμάτων
Κακὰς ἀμοιβὰς ἐστὶ καρπȣ̃σθαι βροτοῖς. fr. ed Grot. p. 206. 24. cf. fr. Eur. T. II. p. 457.

(25) *Ἀναγκῆ δ' ȣ̓δὲ θεοὶ μαχόνται*. Simon. Gaisf. Poët. Gr. min. T. II. p. 397 fin.

Ὃ δεῖ παθεῖν σε μηδαμȣ̃ σκέψῃ φυγεῖν.
Φεύγειν ȣ̓ γὰρ δυνήσῃ, εἴ σε δεῖ παθεῖν·
Τὸ πᾶν πεπρωμένον γὰρ ȣ̓ μόνον βροτοῖς
Ἄφευκτόν ἐστιν, ἀλλὰ καὶ κατ' ȣ̓ρανόν·

Philem. fr. Exc. Grot. p. 781.

(26) Pind. Isthm. VIII. 67 sq. Il emploie ici *θεσφάτα* et *πεπρωμένον ἦν*.

(27) Apollonius de Rhodes en fait aussi mention en ce sens, IV. 800 sq. (28) Æsch. Prom. 209 sq.

loin dans la conclusion qu'ils tirent de cette tragédie (29).

Dans Sophocle, Calchas annonce qu'Ajax n'est exposé qu'un seul jour à la colère de Minerve : mais on ne voit pas quel est le pouvoir d'où émane cette ordonnance : il n'est même pas sûr si ce n'est pas Minerve elle-même (30). Chez Euripide, les Dioscures déclarent n'avoir pu sauver plutôt leur soeur, parcequ'ils en avoient été empêchés par le *πεπρωμένον* et par les dieux. Ici le *πεπρωμένον* paroît être une intelligence, si non supérieure, au moins égale aux dieux (31). Je crois qu'il faut interpréter de la même manière le passage où Iris déclare que *τὸ χρῆν* et Jupiter ont sauvé Hercule (32).

Cependant à dire vrai, hormis dans les cas où *μοῖρα* est représentée comme une personnification, il est presque impossible de décider si ce mot indique un événement amené par la volonté des dieux, ou s'il a rapport à un autre pouvoir (33). Ce qui le prouve, plus

(29) Il suffit ici de faire observer que dans le passage vs. 103 sq.

—— τὴν πεπρωμένην δὲ χρὴ
Αἶσαν φέρειν ὡς ῥᾷστα, γιγνώσκονθ' ὅτι
Το τῆς, ἀνάγκης ἔστ' αδήριτον σθένος.

il n'y a aucune nécessité de penser au destin : c'est un événement inévitable, rien de plus.

(30) Soph. Aj. 747 sq.

(31) Eur. Hel. 1676. —— *οἷς ταῦτ' ἔδοξεν.*

(32) Eur. Herc. fur. 828 sq. On voit la même différence observée dans un passage de l'auteur anonyme de la vie de Pythagore (11. p. 60). Ici cet auteur dit que les Pythagoriciens croyoient qu'à l'exception des régions sublunaires, l'univers étoit gouverné *κατὰ τὴν πρόνοιαν, καὶ τὴν βεβαίαν τάξιν, καὶ τὴν εἱμαρμένην τῦ θεῦ, ἑπομένην αὐτῷ.* Suivant eux, les régions sublunaires étoient gouvernées par quatre pouvoirs, *κατὰ θεὸν, καθ' εἱμαρμένην* (ici *εἱμαρμένη* est donc différent de la volonté divine), *κατὰ προαίρεσιν ἡμετέραν, κατὰ τύχην.*

(33) Les auteurs parlent souvent d'une manière assez vague, ce qui fait qu'on n'est pas sûr de leur intention, p. e. Plutarque (Consol. ad Apoll. T VI. p. 424) dit : *Οὐ γὰρ νομοθετήσοντες*

que tous les passages que nous venons de citer, c'est que les mêmes expressions qu'on trouve chez les auteurs Grecs sont aussi employées par un auteur qui certainement ne croyoit pas au destin; je veux parler de Flave-Josèphe. En parlant de la perfidie de Dalila envers Samson, cet auteur dit, absolument comme le font Hérodote et Plutarque: — il falloit qu'il devint malheureux, son heure étoit venue (34). Hérodote avoit dit quil falloit que Miltiade eût une fin malheureuse: Josèphe, en parlant de l'aveuglement d'Achab, qui écoutoit les faux prophètes plutôt que Michée, dit: Je crois que *τὸ χρεὼν* l'emporta, et qu'il fit que les faux prophètes lui parurent plus dignes de confiance, afin qu'il approchât ainsi de sa fin (35). Et un moment après, après avoir rapporté l'échange de vêtements qu'Achab et Josaphat avoient concerté ensemble, pour éviter l'effet de la prédiction de Michée, l'historien dit: *τὸ χρὼν* sut bien le trouver, malgré son travestissement (36). Qu'on voie surtout les réflexions que fait Josèphe à la fin de ce chapitre sur l'inévita-

πάρεσμεν εἰς τὸν βίον, ἀλλὰ πεισόμενοι τοῖς διατεταγμένοις ὑπὸ τῶν τὰ ὅλα πρυτανευόντων θεῶν, καὶ τοῖς τῆς εἱμαρμένης προνοίας θεσμοῖς. Ici *εἱμαρμένη* paroît être distincte du gouvernement des dieux, mais *πρόνοια* est tout aussi bien mentionnée séparément; et cependant *πρόνοια* ne sauroit signifier autre chose sinon le soin que prennent les dieux des affaires humaines. Un peu plus loin (p. 443) il parle des accidents qui arrivent souvent, *κατὰ τὴν τῆς ἀνάγκης ἢ πεπρωμένης μοῖραν*, et (p. 455) de la *πρόνοια* et de la *κοσμικὴ διατάξις.*

(34) *Ἔδει γὰρ αὐτὸν συμφορᾷ περιπεσεῖν.* Antiq. Ind. V. 8. 11.

(35) *Ἐνίκα γὰρ οἶμαι τὸ χρεὼν καὶ πιθανωτέρȣς ἐποίει τȣ̃ ἀληθȣ̃ς τȣ̀ς ψευδοπροφήτας, ἵνα λάβῃ την ἀφορμὴν τȣ̃ τέλȣς.* ib. VIII. 15. 4.

(36) Ib. 5. *Εὗρε δ' αὐτὸν τὸ χρεὼν καὶ δίχα τȣ̃ σχήματος.* Je n'ai pas traduit le mot *χρειὸν*, car je ne voyois pas moyen de le faire, sans employer *le destin*, idée qu'il est impossible d'attribuer à Flave-Josèphe.

bilité de ce qui doit arriver. Si l'on trouvoit ceci chez un auteur grec, on se tiendroit assuré qu'il parloit du Destin : et cependant il est certain qu'il n'est question ici que de ce qui doit arriver d'après la volonté de Dieu ([37]).

Personnification du sort.

Il est donc évident que, pour décider si *μοῖρα* peut signifier un pouvoir distinct de celui des dieux, il faut avoir recours à la personnification ([38]).

Rien n'est plus naturel que de se représenter l'heure de la mort comme une personne qui s'empare de l'homme. Nous en avons vu des exemples chez Homère. Les poëtes plus récents en offrent en foule ([39]). Chez Homère, Moire et Ker sont synonymes,

([37]) Flav. Joseph. VIII. 15 fin. *Τὸ χρεὼν*, qui est inévitable et qui trompe les hommes par de vaines espérances, est représenté ici comme un pouvoir distinct de celui de Dieu : et cependant ce qui précède prouve que l'auteur pensoit à un événement soumis à la direction de la Providence. Voyez encore le mot *εἱμαρμένη* employé dans le même sens que chez les auteurs grecs (XII. 6. 3. T. III. p. 100 fin. : *Ἄπειμι τὴν τῆς εἱμαρμένης πορείαν*), ainsi que *πεπρωμένη*. X. 5. 1. Que Josèphe pensoit ici à la Providence ceci est évident par les paroles qu'il met dans la bouche de Juda, lorsque celui-ci dit à Jacob que rien ne peut arriver à son frère sans la volonté de Dieu (II. 6. 5. T. I. p. 81), et par l'endroit où il parle des différentes opinions des Pharisiens, des Saducéens et des Esséniens sur l'intervention de Dieu et le libre arbitre, où la première est indiquée par le mot *εἱμαρμένη* (XIII. 5. 9.).

([38]) Je ne parle pas maintenant de ces déesses auxquelles on a donné le nom ou les fonctions des Moires. Nous avons vu plus haut Vénus Uranie décorée du titre de la plus ancienne des Moires, et Lucine de celui de bonne fileuse. Pindare appelle encore *τύχη* une des Moires. Tous ces titres doivent leur origine à la personnification primitive : ce n'est donc que de celle-ci dont nous avons à nous occuper.

([39]) Tyrt. fr. ed. C. A. Klotz. p. 125.

Εὖτέ τιν' οὐλομένη Μοῖρα κίχοι θανάτου.

Anyt. Epigr. X. Wolff. VIII poëtr. fr. p. 100. Simon. Epigr. LXXXIV (Anthol. T. I. p. 76).

——— *ἐν δὲ σε πόντῳ,*
Κλεισθένες, Εὐξείνῳ Μοῖρ' ἔκιχεν θανάτου.

comme nous l'avons vu. Hérodote les distingue quelquefois. Les poëtes postérieurs à Homère prennent Ker dans le même sens que Moire ([40]), quoique le mot Ker soit employé de préférence, lorsqu'il est question de quelque malheur; ce qui fait qu'il indique souvent une divinité malfaisante ([41]). Les Kères signifient les malheurs de la vie humaine ([42]), la maladie ([43]), le meurtre ([44]), et jusqu'à la soif et l'ivrognerie ([45]).

Mais ordinairement Moire, Aise, Ker ne sont que

Il est absolument faux que chez ces poëtes les Moires soient plus effrayantes et plus cruelles, que chez Homère, comme le prétend Manso, Versuche üb. ein. Gegenst. der Myth. p. 518. Léonidas de Tarente fait mention des Moires en pluriel, comme déesses de la mort (Epigr. XCV. Anthol. T. I. p. 179).

([40]) P. e. Mimn. II. 5 (Poët. Gnom. ed. Brunck. p. 68).

Κῆρες—μέλαιναι
Ἡ μὲν ἔχουσα τέλος γήραος ἀργαλέου,
Ἡ δ' ἑτέρη θανάτοιο.

cf. Theogn. 943. —— τηλοῦ δὲ κακὰς ἀπὸ κῆρας ἀμῦναι,
Γῆράς τ' οὐλόμενον καὶ θανάτοιο τέλος.

et Soph. Oed. T. 471.

([41]) Mosch. Id. IV. 14.

Ἠὲ τινος Κηρῶν, ἢ Ἐριννύος αἰνὰ βέλεμνα.

Eurip. Herc. f. 481.

Νύμφας μὲν ἡμῖν κῆρας ἀντέδωκ' ἔχειν.

Plutarque (Lys. 17) appelle κῆρες l'or et l'argent que Lysandre introduisit à Sparte.

([42]) P. e. Soph. Trach. 134. Philoct. 1148. Eur. El. 1300. Simon. Poët. Gnom. p. 99. vs. 20.

—— μυρίαι
Βροτοῖσι κῆρες, κἀνεπίφραστοι δύαι.

([43]) P. e. Soph. Phil. 42.

([44]) Emped. fr. ed. Stürz. p. 514. vs. 19.

Ἔνθα φόνος τε κότος τε καὶ ἄλλων ἔθνεα κηρῶν etc.

([45]) Theogn. 299.

Δισσαί τοι πόσιος κῆρες δειλοῖσι βροτοῖσιν,
Δίψα τε λυσιμελὴς καὶ μέθυσις χαλεπή.

Κὴρ, dans la signification générale de malheur, autorise l'expression θάνατος — Κῆρα φέρων, qu'on trouve chez le même auteur, vs. 147. Mais la manière dont s'exprime un auteur plus récent (Théodoridas, Anth. T. II. p. 45 in.): Μοῖρα — Κῆρας ἐπισσεύσασα βίου κύνας, est tout-à-fait inusitée chez les auteurs de notre période.

des noms différents de la même divinité, ou, pour parler plus exactement, des mêmes divinités, parcequ'on en admettoit plusieurs, bien que souvent on n'en parle qu'en singulier.

Or ces Moires représentoient l'administration des affaires humaines ou tout simplement le cours des événements; mais, quoique Pindare range Tyché parmi les Moires (46), cependant les auteurs ne confondent jamais les Moires avec le hasard (47). Les Moires disposent de tout, elles bénissent et rendent malheureux (48), elles exaucent les prières (49), elles président à la naissance (50) et elles fixent le sort de la personne qui vient de voir le jour (51).

Nous avons déjà trouvé dans Hésiode les noms qu'on donna à ces déesses (52). Les poëtes (53), ainsi que les philosophes (54) de la période qui nous occupe ici

(46) Pind. ap. Paus. VII. 26. 3.

(47) *Πάντα Τύχη καὶ Μοῖρα, Περίκλεες, ανδρὶ δίδωσι.* Archil. fr. ed. J. Liebel, p. 146.

(48) *Μοῖρα δὲ τοι θνητοῖσι κακον φέρει ἠδὲ καὶ ἐσθλόν.* Sol. fr. ed. Bach. p. 78. *Ἁ πάνδωρος Αἶσα.* Bacchyl. ed. Neue. p. 55. n°. XXXVI. La Moire donne le malheur (Pind. Ol. II. 65 sq.) et le bonheur (Nem. VII. 84). Chez Éschyle (VII. c. Th. 939), elle est appelée *βαρυδότειρα μογερὰ*, et invoquée ensemble avec la Furie et avec les mânes d'Oedipe. Chez Sophocle (Trach. 854 sq.), *Μοῖρα — προφαίνει ἄταν.* Les Moires sont appelées *μακραίωνες*, Antig. 975. Cf. Philet. Epigr. XVI. (Anthol. T. I. p. 123).

(49) Pind. Isthm. VI. 23 sq. Aristoph. Thesm. 707.

(50) Eurip. Bacch. 99. (51) Eurip. Iph. T. 205 sq.

(52) Voyez, à ce sujet, Plut. de EI ap. Delph. T. VII. p. 513 fin. et Stob. Eclog. Phys. T. I. p. 180. Il n'y a que trois noms, mais, d'après ce que nous venons de dire, le nombre des Moires devoit être beaucoup plus grand.

(53) P. e. Pind., Ol. I. 40. VII. 118. Isthm. VI. 24. Telestes ap. Athen. XIV. 7.

(54) P. e. Plat. Rep. X. p. 520. cf. Schol. p. 161, qui les appelle les filles de la Nécessité, déesse qu'il confond avec Né-

répètent souvent ces titres. Ces auteurs ne manquent pas non plus de représenter les Moires dévidant le fil de la vie de chaque mortel, et y entretissant les différents accidents qui lui sont destinés (55).

Enfin, puisque la Moire amène le malheur, on lui attribue aussi quelquefois la pouvoir de punir (56) et le désir de maintenir la justice (57). Il y a même un passage dans les fragments de Solon, où *μοῖρα θεῶν*

mésis. Aristot. de mund. 7 (T. I. p. 475 fin.). Plut. de fat. T. VIII. p. 249. de fac. in orb. lun. T. IX. p. 726. cf. Lucian. Catapl. s. Tyr. 4, 5 (T. I. p. 624 sq.). Il est inutile de dire que chacun de ces auteurs emploie ces personnages à sa manière.

(55) Callim. (Poët. Gnom. p. 58. vs. 9.), Soph. fr. T. III. ed. Brunck. p. 457 fin.

Περιώσι' ἀφύκτά τε
Μήδεα παντοδαπᾶν βελᾶν
'Αδαμαντίναις ὑφαίνεται
Κερκίσιν Αἶσα.

Eurip. Or. 12. Lycophr. Alex. 144 sq. cf. Tzetz. 584. Phanocl. Epigr. II. (Anthol. T. I. p. 205). *Τὸ Μοιράων νῆμ' ἄλυτον.* Theocr. Id. I. 139. —— *τά γε μὰν λίνα πάντα λελοίπει*
'Εκ Μοιρᾶν.
Id. XXIV. 68. —— *οὐκ ἔστιν ἀλύξαι*
'Ανθρώποις ὅ, τι Μοῖρα κατὰ κλωστῆρος ἐπείγει.
Callim. H. in Lav. Pall. 103.

—— *οὐ παλινάγρετον αὖθι γένοιτο*
῎Εργον· ἐπεὶ μοιραν ὧδ' ἐπένευσε λίνα,
῾Ανίκα τοπρῶτόν νιν ἐγείναο.

cf. Lucian. Contempl. 16 (T. I. p. 512).

(56) Voyez la métaphore hardie d'Eschyle (Agam. 1536):

Δίκην δ' ἐπ' ἄλλο πρᾶγμα θήγει βλάβης
Πρὸς ἄλλαις θηγάναις Μοῖρα.

A peu près dans le même sens (Choeph. 642):

Προσχαλκεύει δ' Αἶσα φασγανουργός.

(57) Æschyl. Choeph. 303 sq., surtout dans le passage sublime Eum. 944—954., où l'on attribue aux Moires le pouvoir de préserver les jeunes gens d'une mort prématurée, de rendre heureux le mariage des jeunes filles, de maintenir la justice etc. Les Moires sont appelées ici les plus respectées des déesses. Chez Pindare (Pyth. IV. 258), les Moires s'éloignent, en signe de mécontentement, lorsque les membres d'une famille sont divisés par la discorde.

signifie évidemment la vengeance divine ([58]) ; mais ce ne sont que les poëtes postérieurs aux temps dont nous parlons ici qui confondent les Moires avec les Furies ([59]). Encore aujourd'hui les Grecs attribuent aux Moires le pouvoir de punir les crimes ([60]).

Dans tous les passages que nous venons de citer jusqu'ici, il est indécis si les Moires sont représentées agissant seules ou de concert avec les autres dieux. Nous avons vu que chez Homère elles sont constamment subordonnées au pouvoir de Jupiter et des autres dieux : les poëtes dont nous parlons ici ne sont pas si conséquents.

Les Moires subordonnées aux autres dieux.

Il y a des passages où les Moires sont subordonnées à Jupiter ou aux autres divinités. Chez Pindare, Apollon envoie les Moires avec Lucine pour assister aux couches d'Euadné ([61]) ; le Soleil ordonne à Lachésis de lui assurer par serment la possession de l'île de Rhodes ([62]). Dans l'Agamemnon d'Éschyle, le choeur dit que, par ordre des

([58]) Solon. fragm. ed. Nic. Bach. p. 72. vs. 29.

—— ἢν δὲ φύγωσιν
Αὐτοὶ, μηδὲ θεῶν Μοῖρ' ἐπιοῦσα κίχῃ etc.

Plutarque (de virt. mul. T. VII. p. 59) appelle Clotho τιμωρὸς, et Dion Chrysostome (Or. VII. T. I. p. 269) allègue le respect qu'on doit aux μοῖραι τελεσφόροι comme un motif pour s'abstenir des plaisirs illicites et contre nature.

([59]) P. e. Hymn. Orph. LXIX. 12 Veut-on se convaincre de la différence qui existe entre les idées contenues dans ces hymnes et celles qu'on trouve chez les poëtes de notre époque, on pourra satisfaire sa curiosité en jetant les yeux dans le LIXe hymne. Ici les Moires, vêtues de pourpre, volent vers la terre, vers le πεδίον μόρσιμον, ou la δόξα conduit son char autour du terme de δίκη, d'ἔλπις et des μεριμναί. Remarquons en passant que les κῆρες Ταρτάρȣ dont il est question chez Euripide, Herc. fur. 870, sont sans doute les Furies.

([60]) Voyez l'ouvrage de M. Pouqueville et le roman de Lord Hope, Anastasius, T I. fin. ([61]) Pind. Ol. VI. 71, 72.

([62]) Pind. Ol. VII. 117. On voit ici encore l'allusion au nom Lachésis., cf. vs. 106. Ἀπεόντος δ' οὔτις ἔνδειξεν ΛΑΧΟΣ Ἀελίȣ.

dieux, une Moire empêcha Clytemnestre de s'expliquer plus clairement ([63]). Le surnom qu'avoient Jupiter et Apollon (*μοιραγέτης*) semble prouver plus que ces passages d'invention poétique ([64]) : mais il faut avouer que la preuve qu'on croiroit pouvoir en tirer doit paroître moins concluante, lorsqu'on fait attention à la manière dont Pausanias s'explique à ce sujet. A la vérité, en parlant des statues des Moires placées derrière celle de Jupiter dans l'Olympiéum à Athènes, il ajoute : car tout le monde sait que la destinée (*ἡ πεπρωμένη*) obéit à lui seul ([65]) : mais, dans l'endroit où il parle de l'autel du Moiragète à Olympie, il dit : c'est sans doute un surnom de Jupiter, qui sait ce que les Moires donnent aux mortels, et ce qui ne leur est pas destiné ([66]). D'ailleurs, comme le titre de Musagète,

([63]) Æsch. Ag. 1023. — *τεταγμένα*
Μοῖρα Μοῖραν ἐκ θεῶν
Εἶργε μὴ πλέον φέρειν.

([64]) Dans le vestibule du temple de Delphes on voyoit deux statues de Moires avec une statue de Jupiter Moiragète et une autre d'Apollon Moiragète. Paus. X. 24. 4. Dans un portique auprès du temple de Despoine, en Arcadie, les Moires étoient représentées en relief avec Jupiter Moiragète. Paus. VIII. 37. 1. Dans l'hippodrome à Olympie il y avoit un autel consacré au Moiragète, personnage que Pausanias croit être Jupiter. Paus. V. 15. 4.

([65]) Paus. I. 40. 3. Siebelis a remarqué à propos que *ὑπὲρ τῆς κεφαλῆς* ne signifie pas *sur sa tête*, comme plusieurs autres interprètes ont rendu cette expression. Il auroit pu le prouver par le passage connu d'Homère (Il. B. 20) où le poëte dit du songe : *στῆ δ' ἄρ ὑπὲρ κεφαλῆς*, ce qui ne veut pas dire que le songe se percha sur la tête d'Agamemnon, mais qu'il se plaça au chevet de son lit. Tous les auteurs que j'ai pu consulter, Manso, Banier, Baur, placent les Moires sur la tête de Jupiter.

([66]) Paus. V. 15. 4. Berglerus (ad Alciphr. Epist. I. 20) dit que les *μοιραῖοι θεοὶ* et les *μοιραγέται δαίμονες*, dont il est question dans cette lettre, pourroient être Jupiter et Apollon ; mais il croit plutôt que ce sont les génies familiers (*δαίμων ὁ τὴν ἡμετέραν μοῖραν εἰληχώς*). Voyez le passage de Lysias cité plus haut. Plutarque (de fort. Rom. T. VII. p. 284) dit : *Ταῦτα πάντα κατώρθωσε δημοσίᾳ τύχῃ χρώμενος, εἶτα ὑπὸ τῆς ἰδίας ἀνετράπη μοίρας.*

qu'on donnoit à Hercule, ne signifie certainement pas qu'Hercule est le maître des Muses, il n'est pas plus nécessaire de conclure du titre de Moiragète, que Jupiter ou Apollon donne des ordres aux Moires ([67]).

Coöpérant avec les autres dieux.

En second lieu, le pouvoir des Moires semble quelquefois égal à celui des dieux. Chez Éschyle, Jupiter et la Moire s'accordent pour bénir l'Attique ([68]). Dans Euripide, les Dioscures, en parlant de la destinée d'Oreste, font mention de Jupiter et de la Moire ([69]). Quelquefois les poëtes représentent les Moires comme assises à côté du trône de Jupiter ([70]).

Passages où les Moires paroissent être supérieures aux autres dieux.

Enfin il y a des passages où les Moires, bien loin d'être subordonnées à Jupiter ou aux autres dieux, semblent être revêtues d'un pouvoir, si non supériuer, au moins tout-à-fait indépendant de celui des autres divinités. Chez Pindare, les Moires conduisent Thémis chez Jupiter ([71]). Chez Aristophane, elles unissent le même dieu à Junon ([72]). Dans les Euménides d'Éschyle, la Moire assigne à ces déesses la fonction qui leur étoit propre ([73]). Dans Callimaque, les Moires président à la naissance de Diane, et assignent à cette déesse la sphère d'activité qu'elle aura à

([67]) Chez Apollonius de Rhodes (I. 1127), Titias et Cyllène, deux Dactyles, sont appelés *μοιρηγέται πολέων.*

([68]) Æsch. Eum. 1031.

([69]) Eurip. El. 1247. —— *τἀντεῦθεν δὲ χρὴ*
Πράσσειν, ἃ Μοῖρα Ζεύς τ' ἔκρανε σοῦ πέρι.
Bion (Id. V. 6) donne le choix entre Jupiter et la Moire:
Εἰ μὲν γὰρ βιότω διπλόον χρόνον ἄμμιν ἔδωκεν
Ἢ Κρονίδας ἢ Μοῖρα πολύτροπος.
De même Apollonius de Rhodes (III. 328): *Ζηνὸς νόος ἠέ τις αἶσα.*

([70]) Fragm. Soph. ed. Brunck. T. III. p. 464. III. Fragm. Eurip. ed. Barnès. T. II. p. 461 fin.

([71]) Pind. fragm. T. III. p. 130 fin.

([72]) Aristoph. Av. 1730 sq.

([73]) Æsch. Eum. 330 sq.

remplir[74]. Elles font la même chose à l'égard de Minerve, dans le fragment de Téleste, conservé par Athénée [75]. Dans un autre hymne de Callimaque, Apollon, dans le discours assez ridicule qu'il tient à sa mère avant sa naissance, avertit Latone de ne pas faire ses couches dans l'île de Cos, parceque les Moires avoient destiné cette île à un autre dieu, c'est à dire à Ptolémée Soter [76]. Minerve, pour consoler Chariclo de ce que son fils Tirésias avoit perdu la vue, lui dit: Ce n'est pas moi qui l'ai rendu aveugle: ce malheur lui a été destiné dès sa naissance par les Moires [77]. Les dieux mêmes, dit la Pythie chez Hérodote, ne sauroient éviter le sort qui leur a été destiné. Crésus devoit porter la peine du crime commis par l'un de ses ancêtres. Apollon a fait tout son possible pour en faire différer l'exécution jusqu'après la mort de Crésus, mais il n'a pu fléchir les Moires: tout ce qu'il a pu obtenir d'elles c'est que le châtiment a été différé de trois ans [78]. Ici Apollon n'avoit pu fléchir les Moires; dans Éschyle, les Euménides lui reprochent de leur avoir persuadé de lui accorder le pouvoir de ressusciter Alceste [79]; et, dans Euripide, il déclare lui-même que, pour sauver Admète et Alceste, il a trompé les Moires [80].

[74] Callim. H. in Dian. 22 sq.

[75] Telestes ap. Athen. XIV. 7.

[76] Callim. H. in Del. 165 sq.

[77] Callim. H. in lav. Pall. 98—105.

[78] Herod. I. 91. Suivant la traduction de Larcher, *παραγαγεῖν τὰς μοίρας* pourroit aussi signifier *détourner les sorts*; mais la suite prouve que ces *μοῖραι* sont ici des personnes (*ὅσον δὲ ἐνέδωκαν αὗται*).

[79] Æsch. Eum. 713, 714.

[80] Eur. Alc. 10 sq.

Réflexion sur la différence entre ces fictions et le Destin tel que l'ont imaginé dans la suite les philosophes.

Il faut donc avouer qu'après le siècle d'Homère on a accordé aux Moires un pouvoir bien plus étendu que ne leur paroît avoir accordé ce poëte : mais il n'est pas moins évident que l'idée d'un pouvoir supérieur, sous tous les rapports, à la Providence divine, d'un Destin invariable et immuable, dont dépend le sort des habitants de l'Olympe ainsi que celui des mortels, est tout-à-fait étrangère à la théologie des Grecs. Ce Destin n'est en effet qu'une invention des Stoïciens, et c'est bien mal à propos qu'on en a fait l'application à la tragédie grecque. Nous avons vu en combien d'endroits les expressions usitées qu'on a prises ordinairement pour des indications du Destin ne signifient autre chose que le sort déterminé par la volonté des dieux ; nous avons vu que, dans ces passages mêmes où les auteurs ne s'expliquent pas à ce sujet, il est au moins incertain s'il est question du pouvoir des dieux ou de quelque autre, tandis que très souvent le mot *πέπρωται*, *ἐχρῆν*, *ἔδει*, *μοιρίδιον ἦν*, n'est autre chose qu'une manière de parler qui nous est aussi familière qu'elle l'étoit aux Grecs, bien que nous ne croyions nullement au Destin. Et quant aux Moires personnifiées, quelque grand que soit le pouvoir que leur accordent les poëtes, elles ne sont que des divinités comme toutes les autres, et nullement les représentantes d'un pouvoir suprême placé à la tête des autres dieux. Dans le polythéisme, chaque divinité est souveraine dans la sphère d'activité qui lui a été assignée, et, comme il arrive souvent que ces sphères d'activité coïncident, rien n'est plus naturel que de voir deux ou plusieurs divinités régner dans le même empire, ou de voir les divinités les plus puissantes soumises à des dieux ou à des déesses

qui d'ailleurs leur sont aussi inférieurs en naissance qu'ils le sont en autorité. Neptune règne sur les flots, et cependant Borée et ses compagnons viennent souvent porter le trouble dans son empire, tandis que Jupiter, auquel obéissent le tonnerre et les éclairs, peut à son tour y exciter le plus effroyable tumulte. Jupiter, Neptune et Pluton sont les souverains du monde : et cependant tous sont soumis aux caprices de la plus volage des habitantes de l'Olympe. Il n'en est pas autrement à l'égard des Moires. *Μοῖρα* est la personnification d'un accident. Les dieux gouvernent le monde, mais, dans leurs relations mutuelles, leurs aventures dépendent de leurs forces ou de leur habileté relatives, et, bien que souvent Jupiter l'emporte, l'essence de la société divine est l'anarchie. Ainsi donc chaque divinité, Jupiter lui même non excepté, peut être contrariée dans ses desseins par quelque autre divinité ; le choc des intérêts souvent contraires et des forces toujours inégales peut faire naître des accidents imprévus, accidents que les divinités les plus sages n'ont pu prévoir, et que les plus puissants ne seroient pas en état de prévenir. C'est en ce sens que les dieux mêmes ne sauroient échapper à leur destinée, comme l'a très bien exprimé la Pythie, mais nullement parceque les dieux sont soumis à un Gouvernement suprême, à une Providence super-divine (qu'on me permette cette expression). Il n'y a certainement aucun endroit qui semble mieux prouver l'existence d'un gouvernement semblable que le passage connu du Prométhée d'Eschyle, dans l'entretien entre Prométhée et les Océanides ([81]) : et cependant que dit ici Prométhée, sinon que Jupiter est soumis à la loi de la nécessité, loi que personne

([81]) C'est aussi de cette manière que l'expliquent tous les interprètes.

ne sauroit enfreindre : or cette nécessité est amenée par les Moires et par les Furies, ou plutôt ces déesses la dirigent ([82]) : naturellement, les déesses qui sont des personnifications des événements que les dieux mêmes ne pouvoient pas toujours prévoir ni éviter, et celles qui punissent les crimes commis par les personnes liées entre elles par les liens du sang (ces crimes devoient bien être les plus fréquents sur l'Olympe, toute la société divine n'étant qu'une seule famille), ces déesses sont, pour ainsi dire, les représentantes de ces accidents et de ces représailles qui devoient aussi souvent contrarier les desseins des dieux qu'elles contrarioient ceux des hommes ([83]). Apollon étoit le dieu de la vie et de la mort, et cependant rien n'est plus connu que le malheur dont il fut la victime, en jouant avec son bien-aimé Hyacinthe. Apollon, ce dieu puissant, ne put empêcher qu'il tuât lui-même le jeune homme qu'il aimoit plus que sa propre existence. Comment les poëtes auroient-ils pu mieux exprimer cette inconséquence en effet très remarquable qu'en en rejetant la faute sur les Moires? Bion représente Apollon employant toutes les ressources de son art pour rappeler Hyacinthe à la vie, mais, ajoute-t-il, tous les remèdes ne sauroient résister au pouvoir des Moires ([84]).

([82]) Æsch. Prom. 514 sq.

ΠΡΟ. *Τέχνη δ' ἀνάγκης ἀσθενεστέρα μακρῷ·*
ΧΟΡ. *Τίς οὖν ἀνάγκης ἐστὶν οἰακοστρόφος;*
ΠΡΟ. *Μοῖραι τρίμορφοι, μνήμονές τ' Ἐριννύες.*
ΧΟ. *Τούτων ἄρ' ὁ Ζεὺς ἐστιν ἀσθενέστερος*
ΠΡΟ. *Οὔκουν ἂν ἐκφύγοι γε τὴν πεπρωμένην.*

Ce sont à peu près les paroles d'Hérodote.

([83]) Prométhée, lorsqu'il dit : *ὅτῳ θανεῖν μὲν ἐστιν οὐ πεπρωμένον* (vs. 753) et *ᾧ θανεῖν οὐ μόρσιμον* (vs. 933), ne dit autre chose que : je suis immortel.

([84]) Bion Id. VII. —— *σοφὰν δ' ἐπεμαίετο τέχναν·*

—— —— —— ——

——*Μοίραισι δ' ἀναλθέα φάρμακα πάντα.*

Nous avons cité le passage où les Moires sont représentées assignant aux Euménides la fonction de punir les coupables [85]. Or, que ceci ne signifie autre chose sinon que cette fonction est échue en partage aux Euménides, comme l'amour à Vénus, et l'agriculture à Cérès, ceci est prouvé jusqu'à l'évidence par le passage que nous avons cité également où le Soleil ordonne à Lachésis de lui assurer la possession de l'île de Rhodes [86]. Les Moires président à la naissance; dans les endroits où l'on en parle il paroît qu'elles le font toujours de leur propre autorité: et cependant nous avons vu Apollon les envoyer à son amante pour y exercer leurs fonctions.

Si donc, sous ce rapport, les dieux étoient soumis aux Moires, il n'est certainement pas étonnant que les hommes les invoquent, comme ils invoquent Jupiter ou les autres dieux [87].

De tous les passages cités il n'y en a pas un qui se refuse à l'explication qu'on vient de lire. Si Minerve ne dédaigne pas d'invoquer la Persuasion, si Jupiter succombe au pouvoir de la belle Vénus ou du Sommeil, il n'y a rien de bien étrange d'entendre Apollon déclarer qu'il n'a pu fléchir les Moires. Les Moires sont ici dans leur droit, comme le sont la Persuasion, Vénus et le Sommeil; et ni la Moire, ni quelque autre déesse, quelque grand que soit son pouvoir dans la sphère d'activité qui lui

(85) Æsch. Eum. 330 sq. Τȣ̃το γὰρ ΛΑΧΟΣ διανταία
Μοῖρ' ἐπέκλωσεν ἐμπέδως ἔχειν etc.
S'il étoit nécessaire de prouver que ceci ne signifie pas que les Moires sont supérieures aux Euménides, il ne faudroit que rappeler le passage (note 82) où les Euménides sont égales aux Moires dans leurs rapports avec la nécessité.

(86) Voyez plus haut note 62, où nous avons fait observer l'allusion au mot λάχος.

(87) P. e. comme le font dans la même tragédie les Océanides elles-mêmes vs. 894 sq.

est assignée, n'empêche que Jupiter ne soit le père des dieux et des hommes, et que les hommes eux-mêmes n'invoquent mille fois son secours et celui des autres dieux, sans s'inquiéter le moins du monde des Moires.

S'il y avoit encore lieu d'en douter, les contradictions mêmes dont nous venons de donner des exemples pourroient le prouver. S'il entroit dans notre plan de citer ici des auteurs plus récents, nous en trouverions encore davantage ([88]). Mais ce qui prouve plus que tout le reste, c'est que, de nos jours encore, les Grecs, qui assurément sont trop bons Chrétiens pour croire au Destin, n'en adorent pas moins les Moires. La jeune Grecque, dit M. Pouqueville, dans son Voyage dans la Grèce, la jeune Grecque qui éprouve une émotion inconnue fait exposer par sa bonne (*βαΐα*) une offrande de gâteaux et de miel dans quelque grotte, afin de supplier les Mires (Moires) de lui envoyer un époux, qu'on a soin de désigner par quelque emblême. Les nouvelles mariées invoquent ces esprits, pour obtenir les grâces de la fécondité; tandis que la femme qui sent palpiter dans son sein le fruit de son hymen n'a recours qu'au Dieu conservateur, qu'elle prie de bénir celui qui doit naître. — Un peu plus loin cet auteur ajoute: Le cinquième jour de l'accouchement on célèbre l'amphidromie, qu'on appelle maintenant la visite des Mires. La plus pauvre cabane prend alors un air de fête pour recevoir *les bonnes dames*, qu'on ne voit

([88]) Je me contente d'un seul rapprochement: Dans Hérodote Apollon avoit déclaré qu'il n'avoit pu *παραγαγεῖν τὰς μοίρας*: dans le songe qu'eut Philadelphe, rapporté par Aristide, Esculape assure qu'il avoit souvent changé les Moires (*ὡς παρατρέψειε — τὰς μοίρας*), NB. entre autres en donnant au rhéteur de l'absinthe avec du vinaigre, et, dans le songe qu'eut ce savant lui-même, Esculape est appelé *μοιρονόμος* (absolument comme Jupiter *μοιραγέτης*), *ὡς τὰς μοίρας τοῖς ἀνθρώποις διανέμων*. Aristid. Or. XXIV. (T. I. p. 473).

jamais, quoiqu'elles emportent la fièvre de lait de l'accouchée (*ἑλικῶνα*). Malgré cette attentive bonté, il faut se garder de la laisser seule, dans la crainte qu'elles ne lui *tordent le col;* car ces fées, quoique débonnaires, étant des vierges surannées, envient aux épouses le bonheur de la maternité (89).

Au reste les anciens Grecs n'avoient nullement besoin d'un Destin pour croire à une certaine fatalité, fatalité qui pouvoit aussi bien être l'effet de la volonté des dieux ou d'un concours d'accidents quelconque que celui des décrets d'un tribunal suprême, dont, à dire vrai, le vulgaire n'a jamais eu aucune idée (90). Clytemnestre rejette sur la Moire la faute de ses crimes (91), expédient dont on savoit se prévaloir non moins adroitement dans le siècle de Lucien, témoin l'entretien comique entre Minos et le brigand Sostrate, qui tâche d'excuser ainsi tous ses forfaits (92). De même on emprun-

(89) Pouqueville, Voyage dans la Grèce, T. IV. p. 418, 419.

(90) La *Εἱμαρμένη* personnifiée ne se trouve que chez des auteurs beaucoup plus récents, p. e. Artem. Oneir. II. 39 (p. 223 fin.). Platon lui-même, ou quel que soit l'auteur de l'Epinomis, n'assigne aux Moires d'autre emploi que celui de surveiller l'exécution des décrets de chaque divinité (p. 701. C.): *Φυλάττουσι τέλεον εἶναι τὸ βελτίστῃ βουλῇ βεβουλευμένον ἑκάστοις θεῶν.* Après ce qu'on vient de lire, il sera certainement inutile de faire observer la confusion d'idées qui règne dans ces paroles de l'abbé Banier (Mém. sur les Parques. Mém. de l'Acad. d. Inscr. T. V. p. 19): Comme le Destin, dit-il, étoit nne divinité aveugle, qui régloit toutes choses par une puissance dont il ne pouvoit ni prévoir ni empêcher les effets, il fut nécessaire de lui donner des ministres pour exécuter ses ordres: et on imagina ainsi les trois Parques, etc. — Les trois Parques existoient longtemps avant cette divinité aveugle, si jamais elle a existé dans l'opinion des Grecs, ce dont je doute fort. Mais l'abbé Banier confond tout dans ce Mémoire. Il commence avec les poëtes romains, et il fait suivre Lucien et Plutarque; il ne s'occupe que rarement des anciens poëtes grecs.

(91) Æsch. Choëph. 902.

(92) Lucian. Dial. mort. XXX (T. I. p. 450 sq. On sait que

toit à cette idée de la fatalité un motif de courage dans les dangers (93) et de patience dans le malheur (94).

Culte des Moires. Remarquons enfin que les Moires, comme les autres divinités, ont été représentées sur les monuments (95), qu'elles avoient des temples et des autels (96) et qu'on les adoroit (97),

cette idée est surtout développée dans le Jupiter Confutatus. Dans les Contemplantes (13. T. III. p. 535), Momus se plaint de ce que les philosophes, par leurs inventions, par la *φύσις*, par l'*εἱμαρμένη* et par la *τύχη*, ont privé les dieux des honneurs qui leur sont dûs.

(93) Le serviteur dans l'Antigone de Sophocle (235) dit:

Τῆς ἐλπίδος γὰρ ἔρχομαι δεδραγμένος,
Τὸ μὴ παθεῖν ἂν ἄλλο πλὴν τὸ μόρσιμον.

Cf. Æschyl. fr. T. V. p. 200. Chez Plutarque (Pyrrh. 16), Pyrrhus répond à Léonnate, qui l'avertit de se garder d'un guerrier qui venoit droit à lui pour le frapper: *Τὸ μὲν εἱμαρμένον, ὦ Λεοννάτε, διαφυγεῖν ἀδύνατον.* Absolument comme Hector chez Homère.

(94) Ceci est le sens p. e. de la fable d'Ésope, intitulée *υἱὸς καὶ λέων γεγραμμένος* (Æsop. fabb. ed. Schneid. p. 79), ainsi que de l'histoire de Crésus et de celle d'Oedipe. Que c'étoit une idée généralement répandue parmi le vulgaire, ceci est évident par la manière dont Socrate en parle dans le Gorgias de Platon (p. 308. C.), où il dit à Calliclès qu'un homme de courage ne doit pas trop aimer la vie (*οὐ φιλοψυχητέον*); qu'il doit s'en rapporter à la volonté de Dieu, et croire les femmes qui disent que personne n'échappe à son sort (*ὅτι τὴν εἱμαρμένην οὐδ' ἂν εἷς ἐκφύγοι*). Un exemple de cette manière de parler se trouve chez Alciphron (Epist. I. 25). Eustolus ayant communiqué à Elation sa résolution d'éprouver sa fortune sur mer, il ajoute: la vie et la mort ont leurs termes fixes (*μεμοίρανται ἡμῖν*), et personne ne sauroit éviter son sort, lors même qu'il voudroit s'enfermer dans une boîte (*ἐνεργὸς γὰρ ἡ ἡμέρα ἐκείνη, καὶ τὸ πεπρωμένον ἄφυκτον*): notre vie ne dépend pas du métier que nous choisissons, mais de la fortune seule (*ὑπὸ τῇ τύχῃ βραβεύεται*). Ici le hasard et le *πεπρωμένον* sont synonymes.

(95) Sur le piédestal d'Apollon Amycléen (Paus. III. 19. 4), et dans le temple d'Apollon à Delphes (ib. X. 24. 4).

(96) P. e. Paus. II. 4. 7. III. 11. 8. V. 15. 4. cf. Dion. Hal. Ant. Rom. VIII. p. 478.

(97) Pausanias (II. 11. 4.) dit que dans la Sicyonie on les honoroit avec les mêmes cérémonies qui étoient usitées en l'hon-

quoique, en comparaison avec les autres divinités, ces temples et ces autels fussent en bien petit nombre. Assurément, si les Moires étoient les ministres d'un pouvoir supérieur à celui de Jupiter, elles auroient eu des temples partout dans la Grèce.

Je crois que nous pouvons conclure de tout ceci qu'en confondant la fatalité qui résulte des décrets de la Providence divine avec le Destin tel que le représentoient les Stoïciens, et en considérant les Moires, qui en effet n'étoient que des personnifications spéciales, comme ses ministres, on a méconnu entièrement les idées des Grecs de la période dont il s'agit ici; erreur qui a été augmentée parceque la plupart des auteurs qui ont traité ce sujet ont allégué indistinctement les poëtes de toutes les périodes, et les Romains avec les Grecs (98).

Pour s'en convaincre, il ne faudroit que citer un ou deux passages de poëtes plus récents. Je me suis toujours attaché à ne pas confondre les uns avec les autres, quoiqu'il soit souvent difficile de résister à la tentation de faire connoître aussi les opinions plus récentes, ce qui parfois nous conduiroit à des rapprochements assez curieux. Ici je dois pour un moment m'écarcher de la règle que je me suis prescrite. Chez

neur des Euménides. Nous avons vu combien elles avoient de rapport avec ces sombres déesses. Les tourterelles étoient consacrées aux Moires ainsi qu'aux Furies. Ælian. H. A. X. 33. Platon (Leg. VII. p. 631. H) parle de sacrifices qu'il falloit offrir aux Moires, Apollonius de Rhodes (IV. 1217) de sacrifices annuels, offerts aux Moires dans l'île de Corcyre, en mémoire des noces de Médée. Les fiancées leur offroient les prémices de leur chevelure. Pollux, III. 38.

(98) Cette faute est aussi celle de Manso, Versuche über ein. Gegenst. d. Myth. p. 494 sq. Baur (Symb. u. Myth. T. II. p. 339, 340, 344 fin.) a entrevu la vérité, sans la pénétrer entièrement: mais il fait plusieurs réflexions très justes sur les rapports qui existent entre le libre arbitre et la fatalité dans la tragédie grecque.

Quinte de Smyrne, la Moire confond le bien et le mal, et, après les avoir couverts d'un nuage épais, elle les met dans les mains des dieux; les dieux les apportent aux mortels, sans en avoir aucune connoissance eux-mêmes, et les distribuent parmi eux au hasard (99). Dans un autre endroit, le poëte s'exprime ainsi: C'est envain que les hommes adressent aux dieux leurs prières; la Moire ne se soucie ni de Jupiter, ni des autres dieux, et jamais ce qu'une fois elle a résolu ne sauroit être changé ou évité (100). Suivant Nonnus, poëte plus récent encore, Phanès trace les décrets du destin sur des colonnes qu'il appelle les colonnes d'Harmonie, et Atropos fait part de ces décrets à Bacchus (101). Dans un autre passage, Ophion écrit l'histoire des siècles futurs sur les tablettes des planètes (102). C'est contre ce Destin que les pères de l'église pouvoient se déchaîner, en demandant aux Païens, pourquoi, si tout dans la vie humaine dépend des décrets inviolables du Destin, ils adoroient encore les dieux, ou, si Jupiter seul étoit maître du Destin, pourquoi ils ne le reconnoissoient pas comme le seul vrai Dieu (103).

Tout ceci n'a rien de commun avec les opinions des Grecs dont il est question dans cet ouvrage, mais c'est une nouvelle preuve de l'utilité de la méthode historique que nous suivons, et de la nécessité de ne pas confondre les différentes périodes de l'histoire de la civilisation religieuse des peuples anciens.

(99) Quint. Smyrn. VII. 67 sq. (100) Ib. XI. 268 sq.
(101) Nonn. Dionys. XII. 31 sq. (102) Ib. XLI. 340 sq.
(103) Euseb. Præp. Enang. VI. 3. p. 240. Il est assez remarquable qu'on croyoit que le Destin, résultat de la position relative des astres, pouvoit être changé par la magie. ib. 4. p. 241.

Opinions sur les signes par lesquels les dieux manifestent leurs desseins et dévoilent l'avenir.

La foi à la Providence étoit intimement liée à la persuasion où l'on étoit que les dieux font connoître leur volonté aux mortels. Le plus religieux des Grecs, le sage Socrate, après avoir dit que les dieux savent tout et qu'ils sont présents partout, ajoute immédiatement qu'ils font connoître aux hommes leur volonté sur toutes sortes de choses (104). La seule différence qu'il y avoit entre l'opinion de Socrate et celle du vulgaire, c'est que Socrate ne vouloit pas qu'on consultât les dieux sur des choses qu'on pouvoit savoir soi-même, distinction que le peuple étoit loin d'observer toujours (105). Xénophon étoit parfaitement d'accord avec Socrate sur ce point. La sagesse humaine, dit Cambyse à son fils, dans la Cyropédie, la sagesse humaine, ô mon fils, n'est pas plus prévoyante que celle d'un homne qui se laisseroit diriger dans ses actions par le hasard: mais les dieux immortels savent tout, le passé, le présent et le futur; ils connoissent toutes les suites de chaque action, et ils en avertissent ceux qu'ils protègent et qui demandent leur avis. Mais il n'est pas étonnant qu'ils n'accordent pas cette faveur à tous: car les dieux ne sont pas forcés de prendre soin de ceux qu'ils jugent indignes de leur bonté (106). — Cette doctrine étoit celle des savants les plus célèbres dans un temps qui dépasse de beaucoup les bornes que nous nous sommes prescrites ici (107). S'il y a une Providence,

(104) Xenoph. Mem. I. 1. 19. (105) Ib. I. 1. 9.

(106) Xenoph. Cyrop. I. 6. 46. cf. Symp. IV. 48. Eq. IX. 9. Voyez la pieuse reconnoissance de Cyrus pour les signes que lui avoient donnés les dieux, Cyrop. VIII. 7. 3.

(107) Nous aurons l'occasion d'en alléguer des preuves, lorsque nous examinerons jusqu'où les Grecs en général ajoutoient foi à la mythologie, à la divination etc.

disoient les Stoïciens, il faut aussi qu'il y ait une divination ([108]).

En parlant des signes de l'avenir, il faut distinguer d'abord ceux qu'on demandoit aux dieux, et les prodiges ou signes donnés par eux sans qu'on les en priât. Les premiers sont les réponses des oracles, l'extispice, l'observation scientifique du vol et des cris des oiseaux, toutes les manoeuvres enfin qu'on pratiquoit pour engager les dieux à révéler aux mortels ce qui leur importoit de savoir. Nous en avons parlé lorsqu'il étoit question des devins et des oracles ([109]). Dans la seconde classe de signes, les plus ordinaires étoient les phénomènes physiques, le vol et le cri des oiseaux, les prodiges et les songes.

Phénomènes physiques.

Ordinairement on croyoit que les phénomènes physiques présageoient quelque calamité. Tels étoient les météores, les aërolithes ([110]), les tremblements de terre ([111]), les éclipses ([112]).

([108]) *Καὶ μὴν καὶ μαντικὴν ὑφεστάναι πᾶσαν φασὶν, εἰ καὶ πρόνοιαν εἶναι.* Diog. Laërt. p. 200. A.

([109]) Voyez plus haut T. V. p. 243.

([110]) P. e. les prodiges qui précédèrent la bataille navale d'Égos-Potamos (Plut. Lys. 12), et le météore qui présagea la défaite des Lacédémoniens par Épaminondas (Diod. Sic. T. II. p. 41 fin. 42 in). Le tonnerre, quoiqu'il empêchât les assemblées du peuple, étoit souvent un signe favorable; voyez p. e. Xenoph. Cyrop. VII. 1. 3. Arrian. Exp. Alex. I. p. 50. La foudre tombant sur le tombeau de Lycurgue et sur celui d'Euripide étoit considérée comme un honneur rendu à la mémoire de ces grands hommes par les dieux immortels. Plut. Lyc. 31.

([111]) P. e. le tremblement de terre dans l'île de Délos peu avant la guerre du Péloponnèse. Thuc. II. 8.

([112]) P. e. l'éclipse du soleil qui effraya les soldats de Périclès (Plut. Per. 35), celle qui eut lieu lors de la dernière expédition de Pélopidas (Diod. Sic. T. II. p. 65), et celle qu'on observa du temps d'Agathocle (Diod. T. II. p. 409. Just. XXII. 6 in.); l'éclipse de la lune qui fit perdre à Nicias le temps nécessaire pour sauver son armée devant Syracuse (Thucyd. VII. 50. cf. Plut. Nic. 23), et celle qui eut lieu avant la défaite de Persée. Plut. Æm. Paull. 17. Liv. XLIV. 37.

Vol et cri des oiseaux.

Euripide appelle les oiseaux les messagers célestes ([113]). Un corbeau étoit considéré comme un avertissement de quelque danger ([114]); un aigle perché à côté de la route signifioit plusieurs choses ainsi qu'on le peut trouver dans Xénophon ([115]). Plutarque rapporte, d'après Hérodore, la signification de l'apparition d'un vautour ([116]). Élien prouve par des exemples que des hirondelles qui font leur nid dans quelque endroit sont un mauvais présage ([117]). Au contraire, une chouette qui vint se percher sur l'antenne du vaisseau où se trouva Thémistocle donna de l'autorité aux paroles de ce général ([118]).

Prodiges et autres signes.

Parmi les prodiges on peut compter les signes plus ou moins miraculeux de toute espèce par lesquels les dieux étoient censés

([113]) Plut. de solert. anim. T. X. p. 59, 60. L'auteur explique ici les qualités qui rendoient les oiseaux spécialement propres à ce ministère. Cf. Callim. H. in Jov. 68. Tel oiseau étoit un bon présage pour telle occupation, tel pour une autre. Voyez p. e. Anton. Lib. 6, 11. Callim. ap. Tzetz. ad Lyc. 513. Schol. Il. K. 274. Eustath. ad Il. p. 724. l. 30. Theophr. Hist. Plant. IX. 9. Souvent encore le même oiseau donna lieu à des explications absolument contraires, p. e. Arr. Exp. Al. I. p. 54, 55.

([114]) De même un chat, un singe, un eunuque, un boîteux. Cependant la manière dont les auteurs parlent de ce genre de signes prouve assez qu'ils n'effrayoient que les gens très superstitieux. Aristoph. Eccles. 786 sq. Fab. Æsop. p. 127 in. et 159. vs'. Lucian. Pseudol. 17. (T. III. p. 175). Cependant les corbeaux dont parlent les historiens d'Alexandre montrèrent le chemin à ce prince. Aristob. ap. Arrian. Exp. Alex. III. p. 160, 161. Diod. Sic. T. II. p. 198. Callisth. ap. Plut. Alex. 27. Curt. IV. 7. 15. Mais les corbeaux qui endommagèrent la statue de Minerve à Delphes étoient un mauvais signe. Plut. Nic, 13. Paus. X. 15. 3.

([115]) Xenoph. Anab. V. 9. 23. ([116]) Plut. Rom. 9 fin.

([117]) Ælian. H. A. X. 34. Voyez l'exemple d'une hirondelle qui avertit Alexandre de la conjuration d'Alexandre, fils d'Aërope. Arrian. Exp. Al. I. p. 72.

([118]) Plut. Them. 12.

faire connoître aux hommes leur approbation ou leur mécontentement, ou par lesquels on croyoit qu'ils annonçoient quelque événement remarquable. Un resplendissement extraordinaire de la flamme sur l'autel étoit regardé comme un signe que le sacrifice étoit agréable aux dieux (119); on devoit craindre le contraire lorsque toutes les parties de la victime n'étoient pas consumées par le feu (120). Suivant le devin d'Hippocrate, père de Pisistrate, de l'eau bouillant sans feu et faisant cuire la viande étoit un présage des troubles que ce jeune homme exciteroit un jour dans la république d'Athènes (121). D'après les Telmessiens, des chevaux mangeant des serpents signifioient que les Lydiens seroient vaincus par une armée d'étrangers (122). Les historiens ne font presque jamais mention de quel que événement remarquable, sans y ajouter les prodiges qui l'avoient annoncé. Tels sont la défaite des Perses, celle des Athéniens en Sicile, la prise de Thèbes (123) et de Tyr par Alexandre (124), la mort de ce prince (125), la

(119) P. e. Plut. Them. 13. Apollod. Rhod. I. 436 sq. Aristot. Meteor. II. 9. (T. I. p. 442. C.)

(120) P. e. Soph. Antig. 994 sq. Avant la bataille de Salamine, le serpent sacré de Minerve refusa la nourriture qu'on lui avoit destinée. Herod. VIII. 41. Voyez, au contraire, la manière dont Cérès assura les Athéniens de sa protection. ib. 65.

(121) Herod. I. 59.

(122) Herod. I. 79. Les serpents étoient fils de la terre, les chevaux représentoient les étrangers.

(123) Nous avons déjà cité les autres : sur la prise de Thèbes, voyez Arrian. Exp. Al. I. p. 26.

(124) Diod. T. II. p. 191. Plut. Alex. 24.

(125) Diod. Sic. T. II. p. 251 fin. 252 in. Plut. Alex. 73. Il est assez remarquable que, suivant les mémoires du temps, la mort de Cathérine II, impératrice de Russie, fut annoncée à peu près de la même manière. Seulement l'homme qu'on v itsur le trône de Cathérine étoit une simple apparition : celui qu imonta sur le siège royal d'Alexandre étoit un malheureux qu'on fit mourir (ad procurandum prodigium).

prise de Gaza (126), la bataille d'Arbèles (127), la mort de Clitus (128), les malheurs d'Athènes du temps d'Antipater (129), la mort d'Antigonus (130), celle de Pyrrhus (131), la chute de Sybaris (132), la bataille de Leuctres (133), la naissance de Pisistrate (134), celle d'Alexandre (135), celle d'Hiéron de Syracuse (136), celle de Seleucus (137), celle de Dénys le tyran (138).

Les signes qu'on observoit dans ces occasions remarquables n'étoient pas seulement des miracles de tout genre, la naissance miraculeuse de quelque animal (139), des poissons rôtis et se mouvant comme s'ils vivoient encore (140), des images mouvantes ou couvertes de sueur (141), des voix menaçantes, des eaux teintes de sang (142): mais souvent aussi les événements les plus ordinaires étoient regardés comme des présages. Un aigle emportant un lièvre faisoit espérer une bonne chasse (143); un boeuf qui prend le mors aux dents (144), des ânes qui portent du selinum présageoient un mal-

(126) Plut. Alex. 25. (127) Plut. Alex. 33.
(128) Plut. Alex. 50. (129) Plut. Phoc. 28.
(130) Plut. Demetr. 29. (131) Plut. Pyrrh. 31.
(132) Athen. XII. 21. Voyez plusieurs autres exemples Plut. de Pyth. orac. T. VII. p. 563 sq.
(133) Xenoph. Hell. VI. 4. 7. Cic. Divin. I. 34.
(134) Herod. I. 59.
(135) Plut. Alex. 2. Just. XII. 16. 4.
(136) Just. XXIII. 4. (137) Appian. Syr. 56.
(138) Ælian. V. H. XII. 46. cf. Cic. Divin. I. 33 fin.
(139) Un cheval mettant au monde un lièvre, Herod. VII. 57. Il faut voir la gravité avec laquelle l'historien disserte sur ce phénomène. Cf. Valer. Max. I. 6 ext. 1. Une brebis accouchant d'un lion. Ælian. V. H. I. 29.
(140) Herod. IX. 120.
(141) Plut. Timol. 12.
(142) Diod. Sic. T. II. p. 167 fin. 168. cf. Ælian. V. H. XII. 57. (143) Xenoph. Cyrop. II. 4. 19.
(144) Plut. Dion. 38. Une autre fois un taureau furieux est un bon signe. Paus. IV. 32. 3.

heur ([145]) etc. Une bague où l'on voyoit l'image d'un trophée remplit de courage les soldats de Timoléon ([146]). Le blé, qu'on employa pour marquer l'étendue qu'on vouloit donner à la ville d'Alexandrie, mangé par des oiseaux, étoit un signe de la grande affluence d'étrangers dans cette ville ([147]). On considéroit même comme signes de l'avenir des actions volontaires. La table de Darius placée sous les pieds d'Alexandre fut regardée comme un bon présage ([148]). Au contraire, l'ordre qu'Alexandre donna d'éteindre le feu sacré partout où passeroit la pompe funèbre d'Héphestion fut considéré comme un présage de la mort du roi lui-même ([149]). Le diadème dont Alexandre se servit pour panser la plaie de Lysimaque présageoit la grandeur future de ce chef ([150]). Il y en a parmi ces signes qui ne nous sont pas tout-à-fait inconnus, le mouvement involontaire de l'oeil par exemple ([151]), l'éternument ([152]) et d'autres de ce genre.

([145]) Plut. Timol. 26. Parceque c'étoit la plante dont on ornoit les défunts. Plutarque rapporte ici la manière dont Timoléon réussit à calmer la terreur qui s'empara de ses soldats à cette occasion. ([146]) Plut. Timol. 32.

([147]) Plut. Alex. 26. Valer. Max. I. 4. ext. 1.

([148]) Diod. Sic. T. II. p. 211. Voyez un autre exemple de ce genre Plut. Dion. 29.

([149]) Ib. p. 250.

([150]) Just. XV. 3. 13 sq.

([151]) Theocr. Id. III. 37. ex. Eustath. de Ismen. am. IX. p. 322.

([152]) Plut. Them. 13. cf. Aristæn. Ep. II. 5. p. 145. Voyez l'impression qu'un éternument fit sur l'armée de Xénophon. Anab. III. 2. 9. Athénée dit qu'on adoroit l'éternument comme une chose sacrée. II. 72. Cependant tous les éternuments n'étoient pas de bon augure. Suivant Aristote (Problem. XXXIII. 11. T. II. p. 636. B.), on condamnoit ceux qui avoient lieu depuis minuit jusqu'à midi. Aussi trouve-t-on des cas où ce mouvement fut considéré comme un mauvais présage, p. e. Polyæn. Strat. III. 1. 2. Theocr. Id. VII. 96.

Il y avoit des signes qu'on remarquoit toujours lorsqu'on devoit s'attendre à quelque grande calamité. Tel étoit le miracle que, suivant Hérodote, on observoit constamment à Pédase: cette ville n'eut jamais à essuyer quelque malheur que la prêtresse de Minerve n'eut auparavant le menton couvert d'une barbe épaisse ([153]). Voilà aussi pourquoi il y avoit tant de jours qu'on regardoit comme de mauvais augure. Il suffit de citer la seconde partie du poëme d'Hésiode sur les Oeuvres et les Jours, ou les précautions que, suivant Théophraste, on prenoit en cueillant des plantes. Le jour où la statue de Minerve étoit couverte, aucun Athénien n'eût osé entreprendre quelque chose d'important ([154]).

Souvent des malheurs en présageoient d'autres. Peu de temps avant la défaite près du Ladon, un choeur de jeunes gens, qui avoit été envoyé à Delphes par les habitants de Chios, fut presque entièrement détruit par la peste, et des enfants furent écrasés par le toit d'une école ([155]).

Quelquefois les dieux faisoient connoître un événement dans un endroit éloigné le même jour où il arriva. Suivant Hérodote, la victoire remportée à Platée fut connue le même jour à Mycale ([156]).

Ordalies. Enfin on peut compter parmi les signes par lesquels les dieux suppléoient à l'ignorance des humains ceux qu'on croyoit destinés à constater l'innocence ou à découvrir le crime. Telle est l'épreuve qu'on instituoit au moyen des eaux du Styx en Arcadie ([157]), tra-

([153]) Herod. I. 175.

([154]) A l'occasion de la fête des Plyntéries. Xenoph. Hell. I. 4. 12. Plut. Alcib. 34. On appeloit les jours favorables *ἐπιτήδειοι* (p. e. Lucian. Somn. 3. T. I. p. 5), les autres *ἄπρακτοι*. Plut. l. l.

([155]) Herod. VI. 27.

([156]) Herod. IX. 100. ([157]) Herod. VI. 74.

dition qu'on retrouve dans plusieurs endroits ([158]). Suivant Pausanias, la femme à laquelle on avoit déféré le sacerdoce de la Terre à Ægæ en Achaïe, devoit subir une épreuve destinée à vérifier qu'elle n'avoit eu commerce qu'avec un seul homme, ce qui étoit une condition nécessaire à cette dignité ([159]). La flûte de Pan, dans la grotte de Diane, servoit à découvrir les fautes commises par les jeunes filles ([160]). L'on trouve même un exemple de l'épreuve du feu ([161]).

Songes. Parmi les différentes manières dont on croyoit que les dieux annonçoient l'avenir ou donnoient quelque avis, il n'y en a pas dont les auteurs grecs fassent plus fréquemment mention que les songes.

Ce fut par un songe que la divinité fit connoître a Crésus le malheur qui l'attendoit ([162]); ce fut un songe qui avertit Cambyse de l'usurpation de Smerdis ([163]); un songe fit connoître à Datis qu'on avoit volé une statue d'Apollon ([164]); un songe ordonna à Xerxès de faire la guerre aux Grecs ([165]). Dans ces songes les avis ou les ordres furent donnés en termes clairs et

([158]) Diodore raconte la même chose au sujet de la fontaine des dieux Palices en Sicile (T. I. p. 471, 472. cf. Macrob. Saturn. V. 19. et Aristot. de mirab. auscult. T. I. p. 877. E. F). On disoit que les eaux de la fontaine qui se trouvoit dans le voisinage de Tyane, d'ailleurs douces et salubres, étoient un véritable poison pour les parjures. Philostr. Vit. Apollon. I. 6. La rivière Horcus en Bithynie servoit au même usage. Cf. Eustath. ad Il. p. 254. l. 20 fin.

([159]) Paus. VII. 25 fin.

([160]) Achill. Tat. VIII. 6 fin. cf. 11. Ceci semble être fondé sur quelque tradition populaire. La statue de Diane tendant l'arc contre les filles coupables, chez Eustathe (de Ismen. amor. VIII. p. 286 fin. sq.), me paroît avoir plutôt l'air d'une invention de l'auteur.

([161]) Le messager qui raconte ce qui est arrivé au cadavre de Polynice offre de prendre à la main une barre de fer rouge, pour confirmer la vérité de son récit. Soph. Antig. 264.

([162]) Herod. I. 34. ([163]) Herod. III. 64 sq.

([164]) Herod. VI. 118. ([165]) Herod. VII. 12—19.

précis [166] : on pourroit les comparer à des oracles. La plupart de ceux qu'on trouve dans Hérodote sont de ce genre [167]. Les visions dont parlent les auteurs qui l'ont suivi sont ordinairement plus ambigues et rendent nécessaire le ministère des onirocrites et des devins. Telle est celle qui, suivant Diodore, annonça la fin malheureuse des généraux athéniens qui combattirent auprès des îles Arginuses [168], ainsi que le songe qui présagea à Onomarque la gloire qu'il acquerroit [169].

Remarquons en passant l'importance qu'attachoient aux songes les auteurs qui en font mention, et, suivant eux, les personnes auxquelles ils apparurent. Qu'on voie dans Plutarque les méditations d'Agésilas sur son songe [170], et les délibérations de Pélopidas sur la vision qu'il avoit eue [171]. Les songes et les oracles forment, pour ainsi dire, la liaison et le rapport intime entre les événements qui constituent l'histoire de la Grèce. C'est une intervention perpétuelle de la divinité. Les Messéniens vont-ils rentrer dans leur patrie, ce sont des songes qui annoncent cet événement à plusieurs personnes à la fois [172]; Alexandre est averti par un songe qu'il

[166] Quelquefois les auteurs font mention de véritables apparitions, p. e. celle que vit Dion avant la mort de son fils (Plut. Dion, 55), celle dont parle Pausanias, VIII. 47 fin., l'apparition des Dioscures à Phormion et celle d'Esculape à Sophocle. Plut. non posse suav. vivi sec. Epic. T. X. p. 538.

[167] Le songe qui annonça la fin de Polycrate (III. 124) et celui qu'eut Hipparque (V. 56) avant sa mort ont déjà un caractère plus équivoque.

[168] Diod. Sic. T. I. p. 620 fin. 621 in.

[169] Ib. T. II. p. 106 fin. 107 in.

[170] Plut. Ages. 6. [171] Plut. Pelop. 21.

[172] Paus. IV. 26. 3, 5, 6. Il n'y a pas moins de quatre personnes énumérées ici. D'après ce que nous savons du caractère d'Épaminondas, il doit nous paroître probable que le songe qu'il prétendit avoir eu étoit de son invention. Tels sont aussi probablement les songes qui avoient rapport à d'autres personnes; les prêtresses de Cérès p. e. pouvoient facilement raconter à Timo-

prendra la ville de Tyr [173]; un songe indique l'endroit où Alexandrie doit être bâtie [174]; un songe annonce la grandeur de Seleucus [175]; un songe présage la chute des Éphores de Sparte [176]; un songe prédit à Eumène la victoire qu'il remportera sur Craterus [177].

Mais les songes n'étoient pas moins importants pour les individus que pour l'état. Le songe de Socrate est connu [178]. Suivant Élien, Vénus elle-même prescrivit en songe un remède à Aspasie [179]. Hercule apparut en songe à Sophocle pour lui indiquer celui qui avoit volé une patère d'or [180]. Les dieux sauvèrent la vie à Simonide en l'avertissant par un songe [181], et à Ptolémée, blessé par une flèche empoissonnée, en indiquant à Alexandre un antidote [182]. Il n'est nullement nécessaire d'examiner l'authenticité de ces récits : il en est des songes comme des oracles. Les auteurs les rapportent de bonne foi, et le public croyoit les auteurs qui les rapportent. Certes les auteurs n'y auroient pas attaché autant d'importance, si l'influence qu'exercent les dieux sur la vie humaine au moyen des songes n'eût été un article de foi. Le vulgaire ne révoquoit pas même en doute les songes, et ceux qui les révoquoient en doute n'avoient garde de passer pour

léon qne la déesse leur avoit apparu en songe et leur avoit donné des ordres. Plut. Timol. 8. Diod. Sic. T. II. p. 134 in. Mais ni Épaminondas, ni les prêtresses de Cérès n'eussent raconté qu'ils avoient rêvé, s'ils n'avoient su que leurs compatriotes aimoient les songes.

(173) Arrian. Exp. Alex. II. p. 129.

(174) Plut. Alex. 26.

(175) Diod. Sic. T. II. p. 388 in.

(176) Plut. Cleom. 7. (177) Plut. Eum. 6.

(178) Plut. Crit. p. 370. B. cf. Diog. Laërt. p. 42 in. Cic. Divin. I. 25. (179) Ælian. V. H. XII. 1.

(180) Cic. Div. I. 25.

(181) Ib. 27. Il en donne encore un autre exemple dans le même chapitre. Cf. Valèr. Maxim. I. 7. ext. 10.

(182) Diod. Sic. T. II. p. 240. Cic. Div. II. 66.

incrédules. Au reste, quelques auteurs rapportent eux-mêmes les songes qu'ils ont eus, Xénophon par exemple, dans l'Anabase, et Aristide, dans ses discours sacrés. Mais il n'en faut pas tant pour nous convaincre de l'importance que les Grecs attachoient à leurs visions nocturnes : un seul passage d'un médecin éclairé, que nous avons déjà cité auparavant ([183]), une seule page du livre d'Artémidore sur l'interprétation des songes, dont nous avons aussi allégué plusieurs exemples, pourroit nous suffire.

Sur le démonion de Socrate.

Je ne puis terminer cet article, sans avoir dit un mot sur une manière de connoître la volonté des dieux qui, bien que tout à fait individuelle, est cependant trop remarquable par l'individu même qu'elle concerne, pour ne pas mériter de nous occuper pendant quelques moments : je veux parler du démonion de Socrate. On pourroit croire que ce démonion fût quelque chose d'étrange, puisqu'il a pu donner lieu à l'accusation absurde que Socrate vouloit introduire de nouvelles divinités ([184]), mais on n'a qu'à faire attention aux termes mêmes dont Socrate se servoit en parlant de ce phénomène, pour rester persuadé que ce n'est pas un malentendu, mais une interprétation malicieuse, qui fut la cause de cette accusation. Socrate, en disant que le *δαιμόνιον* lui révéloit l'avenir, ne disoit autre chose sinon que la divinité, c'est à dire les dieux, le faisoient ; et il étoit bien loin de prétendre que cette divinité fût une autre que celle qu'adoroient tous ses concitoyens ([185]). Socrate préten-

([183]) Hippocr. de insomn. p. 375 fin. 376 in.

([184]) Xenoph. Mem. I. 1. 2.

([185]) Cette erreur s'est perpétuée jusque dans nos jours. On parle ordinairement du *démon* de Socrate : mais Socrate lui-même ne parloit jamais d'un démon : il disoit que dieu (*τὸ δαιμόνιον*) lui faisoit connoître sa volonté. C'est aussi de cette ma-

doit que Dieu lui donnoit des signes par lesquels il pouvoit savoir ce qu'il devoit faire ou non, et il paroît que ces révélations avoient aussi rapport à d'autres personnes : car, ajoute Xénophon, Socrate conseilloit souvent à ses amis de faire une chose quelconque, ou de s'en abstenir, et ceux qui l'écoutoient s'en trouvoient bien, ceux qui méprisoient son conseil ne manquoient jamais de s'en répentir (186). Platon, ou quel que soit l'auteur du dialogue Théagès, en donne plusieurs exemples (187).

Xénophon ne s'explique pas sur la nature de cette révélation divine ; l'auteur du Théagès dit que c'étoit une certaine voix (188), opinion qui est confirmée par

nière que l'entendoit Euthydème, qui dit à Socrate qu'il falloit bien que *les dieux* le favorisassent spécialement, parceque, même sans attendre qu'il les en priât, ils lui faisoient connoître ce qu'il devoit faire ou non. Mem. IV. 3. 12. Dans Platon (Theag. p. 11 in.) Socrate dit, il est vrai, ἔστι —— παρεπόμενον ἐμοὶ —— δαιμόνιον, mais il ajoute : θείᾳ μοίρᾳ (par une faveur spéciale des dieux) ; il ajoute que ce δαιμόνιον a commencé dès son enfance (ἐκ παιδὸς ἀρξάμενον) ; enfin il s'explique clairement en disant que c'étoit une voix (φωνή). Le jeune Théagès veut offrir des sacrifices au δαιμόνιον et lui adresser des prières (p. 12. A.), mais il est évident qu'il a en vue la divinité qui est la cause de cette voix surnaturelle.

(186) Xenoph. Mem. I. 4. Diogène Laërce (p. 41. B.) dit tout simplement τὰ μέλλοντα, mais il est assez évident, par la manière dont s'exprime Xénophon à ce sujet, que par ces révélations Socrate croyoit non seulement recevoir des communications, mais aussi des ordres ou des défenses. Elle lui défendit de composer une apologie. Mem. IV. 8. 6.

(187) Plat. Theag. p. 11. Entre autres la prédiction au sujet de l'expédition contre Syracuse.

(188) Dans un autre endroit (Apol. p. 368. F.), il l'appelle μαντικὴ τοῦ δαιμονίου. Il me semble que l'expression φωνή τις indique que c'étoit plutôt une impulsion interne qu'une voix intelligible. Ceci a été bien remarqué par Appulée, de dæm. Sort. Opp. T. II. p. 165 fin. sq. Mais cet auteur se trompe sans doute lorsqu'il dit que Socrate *voyoit* aussi quelque chose. D'ailleurs une voix semblable n'est pas sans exemple. Dans Euripide, Hélène ayant dit à Ménélas que le roi Théoclymène avoit quel-

celle que Plutarque, dans son écrit sur ce sujet, attribue a Simmias (189). Mais, tandis que l'auteur du Théagès assure que cette voix n'étoit que négative, et qu'elle ne donnoit jamais d'ordres (190), Xénophon, comme nous venons de le voir, assure qu'elle donnoit souvent des conseils positifs. Il me semble qu'il ne sauroit être douteux lequel des deux témoignages mérite le plus de foi (191).

Lorsqu'on voit la manière dont Socrate s'exprime au sujet de sa voix divine dans le Théagès, où il assure qu'elle lui défend souvent de recevoir comme disciples des personnes dont il a fait la connoissance (192),

qu'un dans sa maison, semblable aux dieux, qui lui découvroit les choses occultes, et qui, par conséquent, pouvoit aussi lui dire le nom de Ménélas, ce prince demande si c'est une voix divine qui se fait entendre (*Φήμη τις οἴκων ἐν μυχοῖς ἱδρυμένη;* Hel. 826).

(189) Plut. de gen. Socr. T. VIII. p. 324, 325.

(190) C'est ce qu'on trouve aussi Apol. Socr. p. 365. A.; mais ce passage n'est qu'une copie de l'autre. Élien (V. H. VIII. 1) l'a eu aussi en vue, ainsi que Cicéron (Divin. I. 54) et Appulée (de dæm. Socr. Opp. T. II. p. 162).

(191) L'interlocuteur de Plutarque (de gen. Socr. T. VIII. p. 296) est du même avis. Au reste l'assertion que le démonion ne donnoit jamais des ordres ne se trouve que dans les dialogues dont l'autorité est douteuse. Car dans le Phèdre (p. 343. A) les mots *ἀεὶ με ἐπίσχει ὃ ἂν μέλλω πράττειν* sont évidemment interpolés, puisqu'ici justement le démonion donne un ordre, celui de chanter une palinodie pour l'Amour. Le passage de Clément d'Alexandrie, Strom. I. p. 368, ne nous est pas plus utile, parcequ'il est corrompu. Je me contente de remarquer que la conjecture de Potter me semble la plus probable. Il veut lire ainsi : *ἔχει μὴ προτρέπον, ἀλλὰ κωλῦον.* Il paroît que Wieland (Aristipp., T. I. p. 111) tâche de faire accorder les deux opinions contraires, en supposant que Xénophon a voulu dire que Socrate regardoit le silence de sa voix interne comme une approbation de ce qu'il vouloit faire. C'est aussi l'opinion de Mulder, Vetust. phil. opin. de divin. p. 112. Mais ce n'est qu'éluder la question. Xénophon dit positivement que le démonion avertissoit Socrate de ce qu'il devoit faire.

(192) Cf. Alcib. I. p. 25 in., où il dit à Alcibiade que le dé-

lorsqu'on voit que, dans l'Euthydème, le philosophe dit que, voulant se lever et s'en aller, le signe divin l'engagea à se rasseoir et à rester ([193]), où encore que, dans le Phèdre, il assure que sa voix le retint, lorsqu'il voulut passer l'Ilissus, avant qu'il n'eût réparé la faute qu'il venoit de commettre contre l'Amour ([194]), on pourroit croire que ce n'étoit qu'un tour de phrase et l'une de ces dictions ironiques assez fréquentes dans les entretiens de Socrate. Une autre fois on diroit que ce n'est qu'une périphrase pour désigner la conscience, par exemple lorsque Socrate dit que la voix divine lui défend souvent de poursuivre un discours commencé ou d'exécuter une résolution qu'il vient de prendre ([195]) : mais, pour se convaincre qu'il n'y a ici ni ironie ni métaphore, il suffit de voir le ton sérieux sur lequel le philosophe parle de cette voix divine, ainsi que le témoignage de Xénophon, qui la représente tout simplement comme une espèce d'oracle qui avoit tout aussi bien rapport à d'autres qu'à Socrate lui-même ([196]). Aussi ne vois-je pas pourquoi un homme qui croyoit aux dieux et à la divination ne pourroit s'imaginer que ces dieux lui eussent accordé une faculté divinatrice particulière. Socrate, qui condamnoit comme une impiété les recherches d'Anaxagore, et qui ne connoissoit d'autre métaphysique que la divi-

monion lui a souvent défendu de lui parler. Cf. p. 33. G. Theaet. p. 117 fin. 118 in. et Apol. p. 365 in., où la voix lui défend de se mêler de la politique.

([193]) Enthyd. p. 215. D.

([194]) Plat. Phædr. p. 343. A.

([195]) Apol. p. 368. F. Cependant ὀρθῶς πράττειν ne signifie pas *fuire du bien*, mais seulement *faire bien quelque chose*, *réussir*. Ceci est évident par ce qui suit, où la même chose est exprimée par ἀγαθὸν πράιτειν.

([196]) Suivant Plutarque (Nic. 13), le démonion avertit Socrate de la mauvaise issue de l'expédition en Sicile (συμβόλοις οἷς εἰώθει χρησάμενον πρὸς αὐτόν. cf. Alcib. 17.).

nation [197], Socrate, qui, avec toute son ironie, avec tout son calme apparent, étoit en effet un enthousiaste [198], et qui, dans sa jeunesse, comme il l'avoue lui-même, avoit eu de fortes passions, Socrate n'étoit pas homme à se moquer de l'intervention divine.

Opinions des anciens à ce sujet.

La divination de Socrate a exercé la plume des auteurs les plus célèbres tant anciens que modernes. Plutarque, Maxime de Tyr, Appulée lui ont consacré des écrits particuliers.

L'interlocuteur que Plutarque met en scène ne doute pas un moment que Socrate ne fût favorisé d'une révélation particulière de la divinité. En rapportant la prédiction de la déroute en Sicile, il ajoute que, dans la bataille de Délium, ceux qui n'avoient pas voulu écouter l'avis que leur donna Socrate, d'après son démonion, furent atteints et taillés en pièces par les ennemis [199], et qu'une autre fois quelques jeunes gens, qui, pour donner un démenti à la voix divine de Socrate, avoient choisi un chemin dont cette voix les avoit détournés, y furent renversés et couverts de boue par un troupeau de cochons qu'ils rencontrèrent [200].

Un autre interlocuteur, après avoir rapporté l'opinion de ceux qui croyoient que le démonion de Socrate n'étoit autre chose que l'observation des éternuments qu'il faisoit lui-même et qu'il entendoit faire à d'autres, remarque très à propos que Socrate étoit un homme

(197) Xen. Mem. IV. 7. 10. *Εἰ δέ τις μᾶλλον ἢ κατὰ τὴν ἀνθρωπίνην σοφίαν ὠφελεῖσθαι βούλοιτο, συνεβούλευε μαντικῆς ἐπιμελεῖσθαι.*

(198) Voyez des exemples de son extase Plat. Conviv. p. 315 fin. 316. p. 335. B. C. cf. A. Gell. N. A. II. 1.

(199) Plut. de gen. Socr. T. VIII. 298, 299. L'auteur de la lettre attribuée à Socrate (Socrat. epist. 1. ed. Orell. p. 6) fait aussi mention de cet événement Cf. Cic. Divin. I. 54.

(200) Ib p. 293, 294. Cicéron (Divin. I. 54) parle encore d'un accident qui arriva à Criton, parcequ'il n'avoit pas voulu écouter le démonion de son maître.

beaucoup trop sérieux et trop véridique, pour vouloir en imposer à ses disciples par un mensonge aussi ridicule, et que celui qui préfère la pauvreté à la dépendance, et la mort à la renonciation de ses principes, n'est certainement pas homme à se laisser gouverner par des éternuments (201). Galaxidore défend l'éternument, il est vrai, mais seulement dans la supposition que Socrate le considéroit comme une véritable manifestation de la volonté des dieux (202). Simmias croit que le démonion étoit une voix interne intelligible pour l'âme pure et tranquille de Socrate, qui par elle étoit instruite de ce que d'autres ne comprenoient que par les songes (203). Dans un autre ouvrage, Plutarque déclare sans détour que Socrate étoit lui-même persuadé de la nature divine de sa voix interne (204).

Maxime de Tyr doute aussi peu de la révélation divine accordée à Socrate que de l'intervention des dieux dont il est question dans l'Iliade, et il allègue même celle-ci, pour prouver l'autre (205). Il dit que, si l'on ne veut pas croire les rapports sur cette révélation, il faut ou rejeter la divination entière, les oracles, les songes etc., ou supposer que Socrate fut indigne d'une semblable faveur, et que ce qu'on voit arriver à d'autres, à la Pythie par exemple, n'ait pu arriver à Socrate. Or, l'un étant aussi absurde que l'autre, suivant Maxime de Tyr, il en conclut qu'il n'y a pas de doute que Socrate ne fût favorisé d'une révélation spéciale

(201) Ib. p. 296, 297.

(202) Ib. p. 299—302.

(203) Ib. p. 325 sq Voyez encore le raisonnement sur la manière dont les dieux favorisent quelques mortels d'une révélation particulière p. 342 sq.

(204) Plut. non posse suav. viv. sec. Epic. T. X. p. 538. *Σωκράτης οἰόμενος αὐτῷ το δαιμόνιον διαλέγεσθαι ὑπ' εὐμενείας.* Ce raisonnement est remarquable par la piété de l'auteur.

(205) Max. Tyr. Diss. XIV. surtout § 5 (T. I. p. 256 fin. sq.)

de la part des dieux ou de quelque génie [206]; car c'est surtout Maxime de Tyr qui, par sa démonologie, a donné lieu à regarder la voix interne de Socrate comme un dieu ou comme un démon. La manière sérieuse dont Maxime de Tyr s'explique sur le besoin qu'a la foiblesse humaine d'être conduite par les conseils de la divinité, est la meilleure preuve que, de son temps, Socrate a pu penser de même [207].

Appulée, qui partage l'opinion de Maxime de Tyr sur les démons, croit aussi que le démonion de Socrate étoit un véritable démon ou génie [208]. Il distingue les démons en différentes classes : ceux de la première classe sont les mêmes qu'on appeloit auparavant dieux; suivent les Lares ou Manes : ce sont les hommes déifiés, Amphiaraus, Mopsus, Esculape (il est remarquable qu'Appulée leur adjoint Osiris); la troisième classe comprend les démons incorporels, tels que le Sommeil et l'Amour : ce sont les anciennes personnifications; à cette classe appartiennent les génies familiers, et par conséquent aussi celui de Socrate [209]. Suivant Appulée, la vertu et la philosophie de Socrate rendoient ce philosophe capable de comprendre la voix de son génie; et, si ce génie ne lui donnoit jamais des ordres (Appulée partage l'erreur commune), c'est qu'il n'en avoit pas besoin [210].

Opinions de quelques auteurs modernes.

La plupart des auteurs modernes, sans doute induits en erreur par Maxime de Tyr et par Appulée, partent de ce point que la révélation dont se vantoit Socrate étoit un démon. Quelques-uns examinent si c'étoit un bon ou un

(206) Ib. 6.
(207) Ib. 7.
(208) Numen amicum. Lar familiaris.
(209) Appul. de dæm. Socr. Opp. T. II. p. 147—157.
(210) Ib. p. 162 sq.

méchant démon[211]; d'autres croient que ce n'étoit qu'une manière de s'exprimer ou une ironie; presque tous prétendent que le démonion ne donnoit jamais des ordres positifs.

L'abbé Fraguier fait observer très à propos que *δαιμόνιον* est un adjectif, et qu'il n'est pas question ici d'un démon; mais, au lieu d'expliquer cet adjectif d'après l'usage ordinaire qu'en font Platon et Xénophon, il en cherche la signification dans la démonologie du premier de ces philosophes. Suivant M. Fraguier, les démons étant des êtres intermédiaires entre les dieux et les hommes, le démonion tient aussi le milieu entre la sagesse divine et l'ignorance humaine; ce n'est pas une sagesse parfaite, c'est une opinion: et voilà pourquoi, suivant lui, le démonion n'exhortoit jamais Socrate à prendre quelque résolution, mais se contentoit de le détourner des choses nuisibles, car le sage, ajoute-t-il, n'agit pas d'après l'opinion, mais il peut bien omettre quelque chose d'après l'opinion[212]. C'est cette opinion que, suivant l'abbé Fraguier, Socrate appeloit par ironie son démonion. L'abbé Fraguier ne croit pas que le démonion de Socrate fut un génie. En ceci nous sommes pleinement de son avis; mais l'abbé Fraguier se trompe lorsqu'il dit que le démonion se contentoit d'empêcher Socrate d'agir, et il se trompe lorsqu'il dit que Socrate n'entendoit autre chose par son démonion que la voix de la raison. Nous avons vu qu'il y a des passages qui pourroient le faire croire: M. Fraguier ne manque pas de les faire valoir; mais il s'en

(211) Lactance (Inst. Liv. II. 15) l'avoit déjà attribué à l'influence du diable. Minucius Felix (p. 349) l'appelle dæmonium fallacissimum.

(212) F. Fraguerii Diatr. de dæm. Socr. ad calc. P. D. Huetii et Fraguerii Carm. p. 311 sq. Sur l'ironie de Socrate, sur son prétendu démon familier et sur ses moeurs, Mém. de l'Acad. d. Inscr. T. IV. p. 368.

seroit bien gardé, s'il avoit fait attention à la piété soutenue de Socrate et à la foi qu'il prètoit à la divination et aux songes. Socrate pouvoit se moquer des hommes : il n'étoit pas homme certainement à se moquer de Dieu.

L'opinion de M. de Sales est à peu près celle de l'abbé Fraguier. Suivant lui, Socrate, pour éloigner l'idée d'une supériorité offensante pour ses concitoyens, faisoit honneur du succès de sa prévoyance à une espèce d'instinct qui ne le quittoit point. M. de Sales cite les exemples connus, et il ajoute que Socrate n'est que philosophe, et qu'il n'y a que l'ignorant qui ait droit d'en faire un prophète. Je ne savois pas que c'étoit là la question; car, au moins à l'époque où M. de Sales écrivoit son Histoire de la Grèce, personne sans doute, quoiqu'il prétendît que Socrate crut à son démonion, y eût cru lui-même (213).

Wieland a très bien compris le démon de Socrate (214). Seulement son Aristippe eût pu s'épargner la peine de chercher une excuse pour la superstition de ce philosophe. Socrate, s'il croyoit à une voix divine, n'étoit pas plus superstitieux que la plupart de ses compatriotes, qui croyoient aux oracles, aux songes et à la divination en général.

Personne n'a traité ce sujet avec autant de méthode et d'une manière aussi satisfaisante que Meiners. Après avoir rassemblé tous les passages qui ont rapport au démonion de Socrate, M. Meiners en conclut qu'il n'y a

(213) Del. de Sales, Histoire de l'ancienne Grèce, T. IX. p. 133—144. Je n'oserois en dire autant de tous les auteurs d'une date plus ancienne. Voyez, à ce sujet, et sur plusieurs autres opinions sur le démonion, Meiners, Verm. Schr. T. III in. cf. Krug, Gesch. d. Philos. p. 157 sq.

(214) Aristipp. T. I. p. 107—116. Il seroit à souhaiter que nos novateurs modernes, qui représentent Socrate comme à demi converti au Christianisme, lussent ce passage remarquable.

pas moyen de douter que Socrate lui-même ne fût persuadé qu'il recevoit des conseils d'un être divin; il remarque que le rapport de Xénophon mérite la préférence sur celui de Platon, surtout parceque quelques-uns des exemples rapportés par celui-ci contiennent des conseils positifs, celui par exemple, de se consacrer à la philosophie, qu'on trouve dans l'Apologie. M. Meiners réfute l'erreur d'Appulée, qui croyoit que Socrate avoit aussi des apparitions; il combat l'opinion de ceux qui prétendent que le démonion de Socrate n'étoit qu'une invention des disciples de ce philosophe; il fait observer que le caractère de Socrate ne nous permet pas de croire qu'il l'ait inventé lui-même, ou que, par son démonion, il ait voulu indiquer sa propre prévoyance. M. Meiners hésite un moment à décider si Socrate jouissoit en effet de la protection d'un génie, mais il finit par conclure que le démonion de Socrate étoit un effet de l'imagination exaltée du philosophe et de la croyance très commune alors à l'intervention de la divinité et aux soins qu'elle prend de faire connoître sa volonté aux foibles mortels. L'auteur ajoute quelques exemples qui prouvent que Socrate ne fut pas le seul à se croire l'objet spécial d'une faveur aussi distinguée de la part de la divinité [215].

---

[215] Meiners, Verm. Schrift. T. III. p. 5—54.

CHAPITRE XXXVIII.

Opinions sur la justice divine. — Les dieux vengeurs de leur propre cause. — Injustice de la vengeance céleste. Les enfants punis pour les crimes commis par leurs pères. — Les innocents punis avec les coupables. — Les dieux auteurs des crimes que commettent les hommes. — Côté favorable des opinions sur la justice divine. — Mais l'idée de vengeance toujours dominante. — Jus talionis. Imprécations. — Alastores ou génies vengeurs. — Les Furies. Rapports entre ces déesses et les imprécations, les Alastores, les génies malfaisants. — Leur pouvoir. — Le culte des Furies.

Opinions sur la justice divine.

Lorsqu'il étoit question du caractère et des qualités les plus remarquables des divinités de la Grèce, nous avons vu que leurs adorateurs leur attribuoient le soin de conserver l'ordre parmi les mortels, de punir le crime et de récompenser la vertu. Il est inutile de répéter les preuves que nous en avons alléguées.

Nous nous dispensons également de citer encore une fois les sentences émises par les oracles, dont il y en a plusieurs, comme nous l'avons fait remarquer plus haut, qui déposent de l'esprit qui animoit la nation.

Il nous reste à examiner la manière dont les Grecs de la période qui nous occupe ici considéroient les événements de leur histoire. Cet examen nous fournira les moyens les plus sûrs de connoître leurs opinions à cet égard.

Les dieux vengeurs de leur propre cause.

Il est fâcheux de devoir avouer que, dans les siècles les plus civilisés de la Grèce, les opinions sur la justice divine avoient encore les mêmes défauts que dans les temps les plus anciens. Cependant la raison en est évidente. L'ordre et l'uniformité manquoient aussi bien à l'exercice de la justice divine qu'à la Providence. Chaque divinité

poursuit sa querelle; chaque divinité punit ceux qui méprisent son culte; et très souvent ce n'est pas l'amour de la justice, mais c'est l'intérêt privé, c'est l'amour-propre ou l'émulation mutuelle entre les dieux qui est le motif des peines infligées par eux. Lorsque le temple de Minerve Assésie venoit d'être détruit par les flammes, Alyattès tomba malade, et, lorsqu'il consulta l'oracle sur sa maladie, la Pythie lui répondit qu'il ne se rétabliroit pas qu'il n'eût rebâti le temple de Minerve ([1]). Alyattès, au lieu d'un temple, en bâtit deux. Il pensoit sans doute qu'en cas de malheur, il valoit mieux avoir un temple en réserve, que d'encourir le danger d'une rechute. Nous ne croyons pas qu'il soit nécessaire de citer les passages où les poëtes de la période actuelle répètent les anciennes traditions. Il est connu que ces traditions font la base des tragédies grecques. Qu'on les représentoit en public, cela prouve toujours qu'on ne les désapprouvoit pas: mais il nous faut d'autres preuves pour démontrer que les idées qu'elles contiennent étoient encore en vigueur. Lorsqu'un flux inattendu fit périr une partie de l'armée des Perses qui assiégeoit Potidée, les habitants de cette ville n'attribuèrent pas cet événement à la bienveillance de Neptune envers eux, mais à sa colère contre les Perses, qui avoient commis un sacrilège dans son temple ([2]). Les Syracusains croyoient que les malheurs survenus à Himilco étoient un effet de la vengeance de Cérès dont il avoit pillé le temple ([3]). La ruine de Hélice et de Bura fut considérée comme un effet de la colère de Neptune, parceque des habitants de ces villes avoient empêché les Ioniens de lui offrir des sacrifi-

([1]) Herod. I. 19, 22. ([2]) Herod. VIII. 129.
([3]) Diod. Sic. T. I. p. 699. Diodore lui-même est aussi de cet avis, ib. p. 691 fin. Voyez d'autres exemples semblables p. 696, 697. cf. 701. l. 97 sq.

ces [4]. Dans Xénophon, Crésus déclare être persuadé qu'Apollon est l'auteur de son infortune, parcequ'il avoit eu l'impudence de le mettre à l'épreuve, pour savoir si son oracle étoit véridique. Les hommes, dit-il ne pardonnent pas facilement qu'on se méfie d'eux: il n'est donc pas étonnant que les dieux s'en fâchent [5]. De cette nature sont aussi les calamités survenues à ceux qui avoient eu l'audace de se moquer des mystères ou de les divulguer, calamités dont nous avons déjà parlé plus haut.

Mais les dieux n'étoient pas seulement intéressés, souvent ils étoient aussi injustes et cruels. Bacchus affligea, dit-on, d'une aliénation mentale les habitants de Calydon, parce qu'une jeune fille de ce pays n'avoit pas voulu répondre à l'amour de l'un de ses prêtres; et, lorsqu'on consulta l'oracle de Dodone à ce sujet, on obtint pour réponse qu'il falloit immoler la jeune prude à Bacchus. Agathocle, en faisant bâtir un temple pour Minerve, mit de côté les pierres les plus belles, et s'en servit pour bâtir un palais. Minerve frappa de la foudre cet édifice [6]. Il ne faut pas oublier qu'Agathocle bâtit à ses frais temple et palais. Combien de fois les auteurs ne parlent-ils pas du châtiment infligé aux Phocéens qui avoient pillé le temple de Delphes [7]. Au

[4] Diod. Sic. T. II. p. 40, 41. cf. Paus. VII. 24. 5. ib. 25 in. Le passage de Diodore lui-même, ainsi que la comparaison de cet endroit avec celui de Pausanias, prouve qu'on n'étoit pas d'accord sur le motif de la colère de Neptune. La manière dont Strabon (p. 590) rapporte le fait, fait bien plus d'honneur à ce dieu. Voyez encore Ælian. H. A. XI. 19. De nos jours encore les Grecs attribuèrent un tremblement de terre qui eut lieu à Patres à la colère de la Panagia, parceque quelques gourmands avoient violé le carême. Pouqueville, Voyage en Grèce T. III. p. 559 fin.

[5] Xenoph. Cyr. VII. 2. 16 sq.

[6] Diod. Sic. T. II. p. 549.

[7] Strab. p. 644. Diod. Sic. T. I. p. 126. 127 fin. 128 in. cf. 130, 131 fin. Pausanias (III. 10. 5) dit qu'Archidame, roi de Sparte, ayant secouru les Phocéens, fut privé de la sépulture par un effet de la colère d'Apollon.

contraire le bonheur de l'usurpateur Philippe est attribué à sa piété (8).

Mais Hiérax, quoiqu'il fût très pieux envers Cérès, fut puni sévèrement par Neptune, parcequ'il avoit envoyé du blé aux Teucres, dans une famine dont Neptune les avoit affligés, à cause de leur négligence à lui faire des sacrifices. L'humanité de Hiérax lui coûta sa forme humaine; il fut changé en oiseau du même nom, et, parcequ'il avoit été l'ami des hommes, il devint une bête ennemie de ses semblables (9). Suivant le poëte Callimaque, les péchés qu'on pouvoit commettre contre Diane étoient de ne pas lui offrir de sacrifices, de vouloir se mesurer avec elle dans l'art de tirer de l'arc, d'attenter à sa pudeur et de refuser de danser autour de son autel (10). Quelle idée se former d'une divinité qui condamneroit ceux qui auroient osé s'établir sur ses terres à être poursuivis jour et nuit, à voir désoler leurs champs et à être réduits en servitude: c'est cependant ce que fit Apollon (11).

Tout ceci paroîtra cependant moins étonnant, lorsqu'on se rappelle la nature des divinités grecques et les rapports qui existoient entre eux et les hommes. Pour s'en convaincre, on n'a qu'à voir le ton qui règne dans quelques contes populaires. Un pauvre, dit l'auteur des fables attribuées à Ésope, étant tombé malade, promit cent boeufs aux dieux, s'ils vouloient lui rendre la santé. Les dieux, pour l'éprouver, exaucèrent à l'instant sa prière. Mais le pauvre, au lieu d'immoler aux dieux de véritables boeufs, leur en ap-

(8) Diod. T. I. p. 132. l. 60 sq.

(9) Auton. Lib. 3. *Καὶ πολλὲς ἀνθρώπους ἀποθανεῖν κωλύσαντα, πλείστες ἐποίησεν αὐτὸν ὀρνίθων ἀποκτεῖναι.* C'est ainsi que les dieux mériteroient en effet le nom de diables, que leur donnent les pères de l'église.

(10) Callim. H. in Dian. 260 sq.

(11) Æsch. c. Ctesiph. (Oratt. Att. T. III. p. 417, 418.).

porta faits de graisse, et leur dit : Voilà, ô dieux, mon voeu accompli. Les dieux, voulant prendre leur revanche, dirent en songe au pauvre : Vas au rivage et tu y trouveras un trésor de cent talents. Le pauvre, transporté d'allégresse, court à l'endroit indiqué, où, au lieu des talents, il trouva des brigands qui s'emparèrent de sa personne [12].

Chaque divinité défendoit sa propre cause. Il n'est donc pas étonnant de voir le même individu récompensé de sa piété et en même temps puni comme sacrilège. Hippolyte adoroit Diane, il méprisoit Vénus ; absolument comme la jeune fille que Théocrite met en scène [13]. Suivant le scholiaste d'Euripide, Junon haïssoit les Thébains, parcequ'ils avoient reçu le culte de Bacchus, et Bacchus les haïssoit parcequ'ils ne l'avoient pas reçu assez tôt [14].

Injustice de la vengeance céleste. Les enfants punis pour les crimes commis par leurs pères.

Dès les temps les plus anciens, on étoit persuadé en Grèce que les dieux punissoient souvent les enfants pour les crimes commis par leurs pères, et que souvent aussi les innocents étoient entraînés dans la perte des coupables. Nous avons déjà parlé de l'oracle qui différa jusque dans la cinquième génération la peine méritée

(12) Fab. Æsop. p. 18. *ἀνταμύνασθαι.* Absolument comme Chrysès chez Homère, Crésus prie Apollon dans Hérodote : *Εἴ τι οἱ κεχαρισμένον ἐξ αὐτῦ 'εδωρήθη, παραστῆναι.*

(13) Theocr. Id. XXVII. 14 sq. Daphnis lui dit : Crains la colère de Vénus : elle répond :

Χαιρέτω ἁ Παφιά· μόνον ἵλαος Ἄρτεμις εἴη.

Daphnis reprend :

Μὴ λέγε· μὴ βάλλῃ σε, καὶ ἐς λίνον ἄλλυτον ἔλθῃς,

et la fille :

Βαλλέτω ὥς ἐθέλοι· πάλιν Ἄρτεμις ἄμμιν ἀρήγοι.

On trouve la même idée chez Achille Tatius, VIII. 5 fin. cf. 12.

(14) Schol. Eur. Med. 1284. cf. Hippol. 1340, où Diane dit :

—— τὸς γε μὴν κακοὺς
Αὐτοῖς τέκνοισι καὶ δόμοις ἐξόλλυμεν.

Voyez les justes réflexions de Plutarque sur cette vengeance particulière des dieux, de superstit, T. VI. p. 648, 649.

par Gygès (15). La même idée se trouve dans l'oracle donné à Glaucus, et Pausanias l'applique à Philippe de Macédoine, lorsqu'il parle des malheurs arrivés à la famille de ce prince (16). On voit un nouvel exemple de cette injustice dans la réponse que la Pythie donna aux Sybarites (17). Solon exprime cette idée dans ses vers (18), Euripide les met dans la bouche de Thésée (19). L'orateur Lysias, dans son discours contre Andocidès, n'hésite pas à dire que la vengeance divine n'étant pas semblable à celle qu'exercent les hommes, attend souvent longtemps à frapper les coupables, et que quelquefois elle ne tombe que sur les enfants des impies (20). Lycurgue s'exprime dans le même sens (21). Pausanias assure que, de son temps encore, les dieux faisoient ressentir aux Mégariens les effets de leur indignation excitée par le meurtre commis sur un héraut plusieurs siècles auparavant (22). Le même auteur croit que les Arcadiens furent défaits à Chéronée par Metellus, parceque, dans le même endroit, leurs ancêtres avoient abandonné les Grecs combattant contre Philippe (23). Suivant le récit qu'on trouve chez Plutarque, les habitants de Delphes furent punis pendant trois générations, pour le meurtre d'Ésope (24).

(15) Herod. I. 13. cf. 91. (16) Paus. VIII. 7. 4, 5.

(17) Ælian. V. H. III. 43. cf. Plut. de ser. num. vind. T. VIII. p. 206.

(18) Sol. fr. ed. Bach. p. 72 fin.

—— Ἀναίτιοι ἔργα τίνουσιν
Ἢ παῖδες τούτων, ἢ γένος ἐξοπίσω.

(19) Eur. Hipp. 831.

Πρόσωθεν δὲ ποθὲν ἀνακομίζομαι
Τύχαν, δαιμόνων ἀμπλακίαισι
Τῶν πάροιθέν τινος.

(20) Lys. c. Andoc. (Oratt. Att. T. I. p. 210).

(21) Lycurg. c. Leocr. (Oratt. Att. T. III. p. 217 fin.).

(22) Paus. I. 36. 3.

(23) Paus. VII. 15. 3. Il appelle ceci une vengeance des θεοὶ Ἑλληνικοί.

(24) Plut. de ser. num. vind. T. VIII. p. 203, 204.

On disoit que les Phénéates étoient punis après dix siècles pour l'attentat commis par Hercule contre l'oracle de Delphes. Mais ce qui est bien plus remarquable encore, c'est la manière dont Plutarque lui-même défend cette opinion, défense qui prouve assez combien cette idée étoit profondément enracinée dans l'âme des Grecs (25). Cependant le mot de Bion qu'il cite démontre que cette règle avoit ses exceptions. Bion disoit que, si Dieu punissoit les enfants pour les crimes commis par les pères, il seroit plus ridicule qu'un médecin qui voudroit donner des remèdes aux fils ou aux petits-fils d'un malade (26). Il est évident que Pausanias attribue les calamités de la famille de Cassandre à la vengeance divine excitée par les forfaits qu'avoit commis ce prince (27). Arrien dit qu'on regardoit la chute de Thèbes, prise par Alexandre, comme une rétribution de la perfidie de leurs ancêtres, qui avoient trahi la cause de la Grèce, dans la guerre avec les Perses.

(25) Plutarque allègue ici plusieurs arguments assez singuliers. Le tout se réduit à cette thèse : Les enfants des méchants sont méchants eux-mêmes par suite d'un péché héréditaire ; Dieu ne les punit pas pour les crimes de leurs pères, mais pour leurs propres forfaits.

(26) Cf. Orell. Opusc. sentent. mor. T. II. p. 182. 39. Voyez aussi la réflexion de Sextus Empiricus, adv. Mathem. I. 287 (p. 279), où il cite ce proverbe :

Ὀψὲ θεῶν ἀλέουσι μύλοι, ἀλέουσι δὲ λεπτά.

Je ne puis me dispenser d'y ajouter une réflexion de Pausanias qui prouve autant pour la foi qu'on avoit dans les anciennes traditions, même dans un âge si récent, que pour la naïve piété de l'auteur. En parlant des crimes d'Atrée et de Thyeste et de ceux qui furent commis par leurs descendants, il ajoute : Cependant je n'oserois les accuser d'être méchants par nature (φύσει σφᾶς γένεσθαι κακούς) : mais, s'il est vrai que la souillure (τὸ μίασμα) de Pélops se soit transmise jusqu'à ses descendants, ceci s'accorderoit avec la prophétie que fit la Pythie à Glaucus, fils d'Épicyde, savoir que le châtiment de son parjure s'étendroit jusqu'à sa postérité. Paus. II. 18. 2. (27) Paus. IX. 7. 2, 3.

de leur injustice envers les Platéens et du conseil qu'ils avoient donné de détruire Athènes, après la bataille d'Egos-Potamos (28).

Les innocents punis avec les coupables.

On croyoit de même que les innocents étoient quelquefois punis avec les coupables. Antiphon dit aux Athéniens que souvent des méchants ont été la cause de la perte des innocents avec lesquels ils s'étoient embarqués sur le même vaisseau, et que souvent, dans la foule qui assiste à un sacrifice, on a découvert les hommes impurs aux signes défavorables qu'on trouva dans les entrailles des victimes (29). Euripide fait exprimer la même idée par l'un de ses personnages (30). Cyrus, dit Xénophon, considéroit la piété de ceux qui l'entouroient comme lui étant profitable à lui-même, de même que ceux qui entreprennent un voyage préfèrent la compagnie des hommes pieux à celle des impies (31).

Les dieux auteurs des crimes que commettent les hommes.

Encore, les dieux eux-mêmes étoient-ils souvent considérés comme aveuglant ceux qu'ils vouloient perdre, pour punir les crimes qu'ils avoient commis. Nous en avons déjà rapporté quelques preuves, en parlant de l'envie divine. Lysias, pour le prouver, allègue la vie et les aventures d'Andocidès (32). Lycurgue développe cette idée dans son discours contre Léocrate, et il cite à cette occasion l'exemple de Callistrate dont nous avons déjà fait

(28) Arrian. Exp. Alex. I. p. 26. Au contraire Éphippe (ap. Athen. X. 44) prétend que Bacchus fut l'auteur de la mort d'Alexandre, à cause de la prise de Thèbes.

(29) Antiph. de Herod. cæd. (Oratt. Att. T. I. p. 64 fin.).

(30) Eur. Suppl. 226.

Κοινὰς γὰρ ὁ θεὸς τὰς τύχας ἡγούμενος,
Τοῖς τοῦ νοσοῦντος πήμασιν διώλεσεν
Τὸν συννοσοῦντα κοὐδὲν ἠδικηκότα.

(31) Xenoph. Cyrop. VIII. 1. 25.

(32) Lys. c. Andoc. (Oratt. Att. T. I. 210, 211).

mention plus haut [33]. La manière dont Hérodote parle de l'attentat de Miltiade est encore plus expressive. Suivant lui, Miltiade étant prédestiné à avoir une fin malheureuse, Timo, la prêtresse de Cérès lui avoit servi de guide, pour le conduire au crime [34]. C'est absolument l'idée qu'on trouve dans la réponse de Pélopidas à Alexandre de Phères. Ce prince, étonné de l'audace des expressions de Pélopidas, lui demanda s'il vouloit l'exciter à le mettre à mort : Oui certainement, lui dit Pélopidas, afin que les dieux te haïssent d'autant plus, et que ma mort amène ton supplice [35]. Suivant le récit de Pausanias, Diane, pour venger la mort d'une jeune fille à la pudeur de laquelle avoit attenté Aristomélide, fit assassiner le tyran par son ministre Chronius [36]. Il n'est pas étonnant qu'on trouve cette idée chez les poëtes, chez Théognis [37], chez Pindare [38], chez Éschyle [39], chez Sophocle [40], chez Euripide [41].

Côté favorable des opinions sur la justice divine.

Cependant la vengeance particulière des dieux tomboit souvent sur les vrais coupables, et, quoiqu'ils semblent ne défen-

(33) Lycurg. c. Leocr. (Oratt. Att. T. III. p. 220, 221).

(34) Herod. VI. 135.

(35) Plut. Pelop. 28. *Ὅπως σὺ τάχιον ἀπολῇ, μᾶλλον, ἢ νῦν, θεομισὴς γενόμενος.*

(36) Paus. VIII. 47 fin.

(37) Theogn. 107 sq.
Ὕβριν, Κύρνε, θεὸς πρῶτον κακῷ ὤπασεν ἀνδρί.

(38) Vénus fait oublier à Médée le respect qu'elle devoit à ses parents, Pyth. IV. 387 sq.

(39) —— *Θεὸς μὲν αἰτίαν φύει βροτοῖς,*
Ὅταν κακῶσαι δῶμα παμπήδην θέλῃ. fr. Æsch. T. V. p. 199. Aussi Platon, qui cite ce passage, blâme-t-il fort cette sentence.

(40) Phil. 1023 sq. — Vous n'auriez pas entrepris ce voyage, dit Philoctète, si la vengeance divine (*τι κέντρον θεῖον*) ne vous en avoit donné l'idée.

Antig. 615. *Τὸ κακὸν δοκεῖν ποτ' ἐσθλὸν,*
Τῷ δ' ἔμμεν, ὅτῳ φρένας θεὸς ἄγει πρὸς ἄταν.

(41) Eurip. fr. T. II. p. 489. 133.

dre que leurs propres droits, cependant les peines qu'ils infligent étoient souvent bien méritées. De cette nature sont les exemples de vengeance exercée sur ceux qui avoient violé l'asyle de quelque sanctuaire, la colère de Cérès, par exemple, contre les Éginètes, qui avoient tué quelqu'un qui s'étoit réfugié dans son temple (42), celle de Neptune contre les Spartiates, qui fut cause du tremblement de terre qui ruina cette ville (43), celle de Minerve contre les Athéniens à cause du meurtre de Cylon (44). Mais aussi, quelque injustes et cruels que puissent paroître les dieux, c'étoit à eux en général qu'on attribuoit l'équitable distribution de récompenses et de peines, et surtout à Jupiter, le père des dieux et des hommes. Nous en avons rapporté les preuves, lorsque nous avons examiné les différentes fonctions qu'on attribuoit à ce dieu, et les surnoms même de protecteur des suppliants et des étrangers, de dieu de l'amitié et de l'amour fraternel, indiquent suffisamment sa qualité de juge suprême des actions humaines.

Il seroit facile d'augmenter le nombre des témoignages allégués à ce sujet. Nous nous contenterons de quelques faits rapportés par les historiens. Hérodote attribue la fin malheureuse de Phérétime de Cyrène à l'indignation divine excitée par sa cruauté (45). Ce n'étoit pas seulement l'impiété des descendants de Battus, mais aussi leur injustice, qui fut punie par les dieux (46). Les Spartiates regardoient les calamités qui leur arrivèrent dans la première partie de la guerre du Peloponnèse comme un châtiment de l'infraction qu'ils avoient faite au traité conclu avec les Athéniens (47).

(42) Herod. VI. 91.
(43) Paus. IV. 24. 2. VII. 25. 1 fin. Thucyd. I. 128.
(44) Paus. VII. 25. 1. cf. Diog. Laërt. p. 29. D.
(45) Herod. IV fin.
(46) Diod. Sic. T. II. p. 550. (47) Thucyd. VII. 18.

Partout dans les discours que les historiens mettent dans la bouche de leurs personnages, la justice et la loyauté sont représentées comme des titres à la faveur des dieux immortels [48]. Xénophon considère les malheurs de Sparte comme un juste châtiment de l'occupation de la Cadmée en temps de paix [49]. Diodore rapporte que les Carthaginois, ayant détruit les tombeaux des Syracusains, furent obligés par la suite à laisser sans sépulture des milliers de leurs soldats; et il fait remarquer le rapport qu'il y avoit entre leurs malheurs et les crimes qu'ils venoient de commettre [50]. La guerre de Corinthe, allumée par l'or des Perses, guerre qui priva les Lacédémoniens des fruits de l'expédition d'Agésilas, est considérée par Pausanias comme une juste rétribution de leur perfidie, parceque eux-mêmes ils avoient gagné la bataille d'Égos-Potamos en corrompant les chefs ennemis [51]. Diodore, en parlant de la mort des fils d'Agathocle, dit que Dieu, agissant en bon législateur, lui infligea une double peine, parcequ'il avoit trahi et tué son ami [52]. Plutarque fait observer que Dieu se servit d'Antigonus lui-même comme instrument de sa vengeance sur les Argyraspides, quoique ce fussent eux qui

(48) P. e. Diod. Sic. T. I. p. 557. Xenoph. Hell. II. 4. 14. VI. 5. 41.

(49) Xenoph. Hell. V. 4 in.

(50) Diod. Sic. T. I. p. 700, 701.

(51) Paus. IV. 17. 3. Il appelle ceci *Νεοπτολέμειος τίσις*, expression qu'on employoit pour désigner un supplice semblable au crime, comme celui de Néoptolème. Ce prince, ayant tué Priam auprès de l'autel de Jupiter, fut tué lui-même auprès de l'autel d'Apollon. Plutarque (de ser. num. vind. T. VIII. p. 189 sq.) rapporte plusieurs exemples de ce genre.

(52) Diod. Sic. T. II. p. 457. Ce raisonnement mérite d'être lu. Diodore a plusieurs de ces réflexions, voyez p. e. celle qu'il fait sur le sacrilège de Philippe de Macédoine (ib. p. 573) et sur celui d'Antiochus (ib. p. 575), sur le meurtre de Démétrius commis par Persée (ib. p. 576) et sur le sacrilège commis par les Crétois (ib. p. 589).

avoient contribué le plus à l'élévation de ce prince, en lui livrant Eumène ([53]). Suivant Cléarque, Jupiter foudroya tous les Tarentins qui s'étoient rendus coupables du viol des femmes des Carbinates ([54]). Les doutes mêmes qui s'élevoient quelquefois au sujet de la justice divine, lorsqu'on voyoit les justes malheureux ou les méchants favorisés de la fortune, prouvent l'importance qu'on y attachoit. On commençoit à désespérer, dit Plutarque, en voyant Nicias, l'un des hommes les plus pieux de son siècle, accablé par le même malheur que les plus méchants qui se trouvassent dans l'armée ([55]).

On pourroit ajouter à ces preuves de l'opinion vulgaire une foule de passages où les auteurs eux-mêmes expriment la persuasion dont nous parlons ici. Xénophon, Plutarque, Diodore pourroient nous en offrir une immense quantité : mais, si nous voulions nous contenter d'en citer quelques-uns, cela ne donneroit qu'une idée bien peu suffisante de la piété de ces auteurs; pour les citer tous il nous faudroit dépasser les bornes que nous nous sommes prescrites ici.

On peut dire la même chose des ouvrages des orateurs. Combien de fois n'en appellent-ils pas à la crainte de Dieu et au serment des juges; combien de fois n'allèguent-ils pas l'obéissance aux lois divines comme un motif pour les magistrats de maintenir les lois humaines.

Il doit paroître encore moins nécessaire de parler des philosophes ou des poëtes. Les fragments des Pythagoriciens, les introductions aux lois de Zaleucus et

([53]) Plut. Eum. 19 fin.

([54]) Ap. Athen. XII. 23. Chez les Japyges on conservoit encore les barres d'airain au moyen desquelles les dieux avoient tué leurs ancêtres. ib. 24.

([55]) Plut. Nic. 26 fin.

de Charondas (qui, s'ils ne sont pas l'ouvrage de ces législateurs, sont toujours des productions d'auteurs grecs), les entretiens de Socrate, les dialogues de Platon, sont remplis de sentences morales toutes basées sur la foi en la justice divine ([56]). On n'a qu'à jeter un coup d'oeil sur les vers d'Hésiode, de Théognis, de Solon, pour y trouver partout les mêmes principes. Nous avons tâché ailleurs de faire sentir la beauté morale de la poésie de Pindare et des productions des tragiques grecs. Nous avons fait remarquer alors que, bien que les ouvrages de ces poëtes, et surtout ceux d'Éschyle, ne soient pas exempts de l'absurdité des anciennes traditions, et bien que la sévérité de la justice divine et la continuation de crimes dans la même famille répande sur eux un jour sombre et effrayant, ils sont cependant remplis des sentences les plus sublimes sur la justice des dieux immortels, et que surtout l'économie de ces pièces est basée sur le sentiment moral le plus pur et le plus exquis.

Mais l'idée de vengeance toujours dominante.

Toutefois l'on trouve dans ces poésies une idée dominante dont il faut encore dire un mot. Cette idée, quoique relevée par les poëtes tragiques, est évidemment propre aux Grecs, et elle est entièrement en rapport avec la nature de la civilisation morale que nous avons remarquée chez eux. D'après les poëtes grecs, le principe de la justice divine est plutôt la vengeance que le désir de rétablir l'ordre dans la société, opinion qui ne sauroit nous paroître étonnante chez un peuple aussi irritable et aussi passionné que l'étoient les Grecs, et qui, comme polythéistes, n'avoient aucune idée d'une justice uniforme et égale, exercée par un être dont l'essence est la

([56]) Voyez, à ce sujet, ma Comment. ap. Legat. Stolp.

sainteté et l'amour de la vertu. Nous avons déja fait remarquer que, dans les ouvrages des orateurs, le motif pour punir un coupable est ordinairement le désir de vengeance. D'ailleurs ce désir est déja évident dans l'opinion où l'on étoit que la peine s'étendoit jusqu'aux générations innocentes. On pourroit citer des passages, il est vrai, qui feroient honneur même aux auteurs les plus éclairés de nos jours ([57]) : mais ces passages sont de véritables exceptions à la règle ; ils ne sont pas en harmonie avec le principe dominant du polythéisme, et il faudroit dire ici ce que Cicéron disoit d'Épicure : Je ne demande pas ce que vous dites, mais ce que vous eussiez dû dire, suivant vos principes. — Les dieux des Grecs punissoient les sacrilèges et les impies, parcequ'ils les haïssoient, et ils les haïssoient, parcequ'ils en avoient reçu quelque injure, parceque leurs temples avoient été profanés, parcequ'eux-mêmes ils avoient été privés de la portion qui leur étoit due. Et même, lorsque ces dieux épousoient la querelle des hommes, ils ne le faisoient que pour les venger.

Jus talionis. Imprécations.

Ceci est évident par la mention fréquente que font les poëtes du droit de rétribution (jus talionis) ([58]), et surtout par l'opinion où l'on étoit que les dieux exauçoient les imprécations de ceux qui avoient reçu quelque injure, où dont le juste courroux n'avoit d'autre moyen de s'assouvir que le secours de la divinité. Qu'on voie, par exemple, la manière dont Hérodote raconte comment Hermotime

([57]) Voyez p. e. Pyth. II. 89 sq. Æsch. Suppl. 85 sq. Soph. Oed. T. 856 sq. Qu'on compare avec ces beaux endroits la froide philosophie d'Euripide, Troad. 884 sq.

([58]) P. e. Æschyl. Choeph. 408 sq.

Ἀλλὰ νόμος μὲν φονίας σταγόνας,
Χυμένας ἐς πέδον, ἄλλο προσαιτεῖν
Αἷμα etc.

Cf. 306 sq. Suppl. 436. La vengeance est représentée comme un devoir par Électre, Soph. El. 231 sq.

se vengea du mal que lui avoit fait Panionius (59). Dans l'histoire d'Euénius, racontée par le même auteur, l'oracle s'en remet à lui-même pour prononcer sur la peine que lui sembleroient avoir méritée les Apolloniates (60). Dans les Lois, Platon rapporte un discours de prêtres anciens (c'est ainsi qu'il s'exprime), suivant lequel celui qui a tué son père doit être tué dans une autre vie par ses enfants, et celui qui a tué sa mère doit être tué de même, après avoir pris la forme d'une femme (61). Par suite de cette opinion, on étoit fermement persuadé qu'on pouvoit intéresser les dieux à sa querelle, en invoquant leur vengeance sur les coupables, et que les dieux ne manquoient jamais d'infliger la peine dont un homme justement irrité vouloit menacer son ennemi. Il suffit de rappeler ici les imprécations connues de Thyeste (62), de Pélops (63), d'OEdipe (64), de Philoctète (65). On croyoit que la défaite des Lacédémoniens à Leuctres fut un effet de l'imprécation de Scédasus (66). Suivant

(59) Herod. VIII. 106.

(60) Herod. IX. 93, 94. On trouve la même idée de rétribution ou de compensation dans l'oracle donné aux Pélasges, Herod. VI. 139.

(61) Plat. Legg. IX. 659. G—fin. *Τῦ γὰρ κοινῦ μιανθέντος αἵματος ἐκ εἶναι κάθαρσιν ἄλλην, ἐδὲ ἔκπλυτον ἐθέλειν γίγνεσθαι τὸ μιανθὲν, πρὶν φόνον φόνῳ, ὁμοίῳ ὅμοιον, ἡ δράσασα ψυχὴ τίσῃ.*

(62) Æsch. Ag. 1600 sq. (63) Soph. Oed. Tyr. *Χρησμός.*

(63) D'abord contre le meurtrier de Laïus (Soph. Oed. Tyr. 245 sq.), ensuite contre ceux qui n'exécuteroient pas la sentence prononcée (268 sq.). Tirésias attribue le malheur d'OEdipe à l'imprécation de son père et de sa mère (ib. 416 sq. *ἀμφιπλὴξ ἀρά*). L'imprécation d'OEdipe (Oed. Col. 1366—1390) est une véritable prédiction. Chez Éschyle (VII. c. Th. 640) l'efficacité de cette imprécation est reconnue par Étéocle, par le choeur (751, 770, 825, 925, 933) et par le messager (804).

(65) Soph. Phil. 947.

(66) Diod. Sic. T. II. p. 45 fin. Plut. Pelop. 20. (*ἀρὰς ἀρασάμενος*), Amat. Narr. T. IX. p. 98. (*ἀνεκαλεῖτο τὰς Ἐριννύας*).

Hérodote, les Éléens croyoient que les mules ne pouvoient pas naître dans leur contrée, à cause d'une imprécation : raison pourquoi ils faisoient couvrir leurs juments au de là des frontières [67]. Suivant Pausanias, aucun Achéen ne pouvoit remporter la victoire dans les jeux publics, à cause de l'imprécation qu'avoit proférée OEbotas, irrité de ce qu'on n'avoit pas dignement célébré sa victoire ; et, aussitôt qu'on lui eut érigé une statue, un Achéen remporta la victoire [68].

C'étoient surtout les imprécations que les parents prononçoient contre leurs enfants qu'on croyoit exaucées par la divinité. Un vieux père ou une vieille mère, dit Platon, est un trésor pour les enfants. Il n'y a point d'image de divinité qui puisse leur être aussi utile ; mais aussi, les enfants qui ne remplissent pas leurs devoirs envers leurs parents se perdent infailliblement eux-mêmes. Car, comme les dieux exaucent les prières que les parents font pour leurs enfants, ils exécutent aussi leurs imprécations [69]. Platon cite ici OEdipe, Amyntor, Thésée. Il y a même des passages dans les poëtes qui prouvent que les imprécations sous lesquelles gémit une personne étoient aussi regardées comme nuisibles à ceux qui l'approchoient [70].

[67] Herod. IV. 30. [68] Paus. VII. 17 fin.

[69] Plat. Leg. XI. F. G. —— Ἐπηκόες εἶναι γονεῦσι πρὸς τέκνα θεές· βλαβερὸς γὰρ γονεὺς ἐκγόνοις, ὡς ἐδεὶς ἕτερος ἄλλοις.

[70] P. e. Soph. Oed. Col. 149 sq.

—— ἀλλ' ἐ μὰν ἔν γ' ἐμοὶ
Προσθήσεις τάσδ' ἀράς.

cf. vs. 227. Voyez encore la manière dont s'exprime OEdipe lui-même, en parlant à Thésée, vs. 1126 sq. Créon veut éloigner OEdipe, et il ajoute qu'il le fait

—— τὲς ἀλάστορας
Τὲς σὲς δεδοικώς, μὴ τι γῆ πάθῃ κακόν.

Cf. Phœn. 1586 sq. De même Iason dit à Médée (Eur. Med. 1333) :

Τὸν σὸν δ' ἀλάστορ' εἰς ἔμ' ἔσκηψαν θεοί.

Sous ce rapport, la réponse de Thésée à Hercule est remarquable : (Eur. Herc. fur. 1233) Hercule dit :

Φεῦγ', ὦ ταλαίπωρ', ἀνόσιον μίασμ' ἐμόν.

Thésée répond :

Οὐδεὶς ἀλάστωρ τοῖς φίλοις ἐκ τῶν φίλων.

Quelquefois cependant on doutoit de l'efficacité des imprécations. Nous en trouvons un exemple dans le Philoctète de Sophocle (71). Dans Euripide, Médée déclare être persuadée que les dieux n'exauceront pas les imprécations de Iason, parceque lui-même il étoit parjure, et qu'il avoit violé les devoirs de l'hospitalité (72). De même, lorsque dans Éschyle, Clytemnestre menace son fils de son imprécation, Oreste lui reproche à son tour les crimes par lesquels elle avoit perdu le droit de se plaindre de lui (73). Dans quelques passages l'imprécation est personnifiée (74), et devient ainsi à peu près synonyme de Furie, comme nous le verrons bientôt. Dans Éschyle, elle est représentée armée d'un arc et de flèches (75). Chez Sophocle on lui donne une épithète comme à une personne (76).

Alastores ou génies vengeurs.

En développant cette idée, on a imaginé des divinités malfaisantes, chargées de l'exécution des supplices mérités par ceux qui ont en-

(71) Soph. Phil. 1005. cf. 1021. (72) Eur. Med. 1391.

(73) Æsch. Choeph. 904 sq. Observons encore qu'il y a des traits dans les ouvrages des tragiques qui prouvent que ces poëtes avoient des idées très éclairées sur les rapports qui existent entre l'accomplissement des imprécations et le caractère de ceux contre lesquels elles étoient dirigées. Éschyle et Sophocle ne représentent pas les malheurs qui font le sujet de leurs poëmes comme uniquement causés par les imprécations, mais en même temps comme les suites naturelles du caractère des coupables. Il y a un passage d'Éschyle où cette idée est très évidente. Le choeur, pour détourner Étéocle de sa résolution d'aller combattre son frère, lui dit : Ne hâte pas ta destinée ; personne ne te croira un lâche parceque tu es sage ; la noire Furie n'entre pas dans la maison où les dieux agréent les dons qu'on leur offre. VII. c. Theb. 683.

(74) Æsch. VII. c. Th. Ὦ μέλαινα καὶ τελεία
Γένεος Οἰδίπου τ' ἀρά.
et Soph. El. 1413. Τελοῦσ' ἀραί· ζῶσιν οἱ
Γᾶς ὕπαι κείμενοι.

(75) Æsch. Choeph. 687 sq.

(76) Soph. El. 111. Ici elle est mentionnée séparément, avec les Furies : Ὦ χθόνι' Ἑρμῆ, καὶ πότνι' Ἀρὰ,
Σεμναί τε θεῶν Ἐρινύες.

couru l'indignation des puissances célestes. Ce sont les Alastores (77) et les Furies. Clytemnestre s'appelle elle-même l'Alastor ou le génie vengeur de Thyeste, celui qui a immolé Agamemnon aux mânes des fils de ce prince massacrés par Atrée (78); à son tour, Oreste s'appelle l'Alastor de son père (79); encore, un Alastor de Clytemnestre poursuit Oreste (80). Le roi d'Argos craint de s'attirer la vengeance de l'Alastor, en livrant à leurs ennemis les Danaïdes, qui étoient venues implorer son secours (81). OEdipe déclare que son génie vengeur demeure à Thèbes (82); son Alastor s'empare de ses fils (83). Antéros poursuivant le jeune Mélès, qui avoit méprisé l'amour de Timagoras, étoit l'Alastor de celui-ci (84). L'oracle ordonna à Alcméon de se retirer dans un endroit où l'Alastor de sa mère ne pourroit le trouver (85). On emploie le même terme, lorsqu'il est question de quelque être malfaisant. Le lion

(77) Sur l'étymologie de ce mot, voyez Schol. Eur. Phoen. 1550. *"Εφορος δαίμων τῶν τὰ ἄλαστα πεποιηκότων, καὶ τιμωρὸς καὶ κακοποιός.* Eustathe (ad Il. p. 361) l'explique ainsi : *τοῖς ἄλαστον πάσχουσιν ἐπαμύνον.* L'Alastor de quelqu'un est celui qui lui fait du mal, ou qui venge son injure. Schol. Eur. l. l. Enfin Alastor est aussi le malfaiteur lui-même, *ὁ ἁμάρτωλος.* Eustath. l. l. cf. Plut. Quæst. græc. T. VII p. 189 (*ὁ ἄλῃστα καὶ πολὺν χρόνον μνημονευθησόμενα δεδρακώς*), Suid. in v. et Corn. N. D. 9. (Opusc. Myth. p. 152), où Jupiter *ἀλάστωρ* est Jupiter vengeur, celui qui punit les *ἀλάστορες* (les pécheurs), *ὠνομασμένοι ἀπὸ τοῦ τὰ τοιαῦτα ἁμαρτάνειν, ἐφ' οἷς ἔστιν ἀλαστῆσαι καὶ στενάξαι.* Voyez une autre étymologie encore moins probable. Etym. M. in v. cf. Heyne ad Apollod. fr. T. IV. p. 1153 fin. 1154 in. et Tzetz. Chil. XII. 832 sq. Pausanias (VII. 11. 1) appelle Callistrate l'Alastor de la Grèce, le fléau. Cf. Bekker Anecd. p. 211, cité par Siebelis ad h. l. p. 135.

(78) Æsch. Ag. 1501. *Ὁ παλαιὸς δριμὺς Ἀλάστωρ.*

(79) Æsch. Eum. 230 sp.

(80) Eur. Or. 335 sq. 1669.

(81) Æschyl. Suppl. 418 sq.

(82) Soph. Oed. Col. 784.

(83) Eur. Phoen. 1550. Ici *Ἀλάστωρ* est absolument la même chose qu'ailleurs *Ἀρά.*

(84) Paus. I. 30. 1.

(85) Paus. VIII. 24. 4.

de Némée est appelé l'Alastor des bergers ([86]). Thésée attribue son malheur à quelque Alastor ([87]).

Les orateurs attiques se servent plus communément du terme d'Alitérios ou de Prostropaios, mais absolument dans le même sens. Antiphon dit aux juges que celui qui a été massacré laisse le soin de sa vengeance à l'inimitié des *ἀλιτήριοι*, et que les juges qui négligent de punir le meurtrier s'attirent la colère de ces génies vengeurs ([88]). De même, les juges, en satisfaisant à la colère des Alitéries, délivrent la ville de la souillure ([89]). Ces Alastores sont représentés comme habitant l'empire des morts avec Pluton, absolument comme les Furies ([90]).

([86]) Soph. Trach. 1094. *Βουκόλων ἀλάστωρ. Ἐξ ἀλαστόρων νοσεῖν* (ib. 1234) et *être privé de son bon sens* sont synonymes. cf. Eur. Hec. 684. — Le choeur (723) l'appelle un *δαίμων — βαρύς*.

([87]) Eur. Hipp. 820. Alastor est pris dans le même sens Troad. 763, 941. Iph. A. 878, 946. El. 979. Andocidès (de myst. Oratt. Att. T. I. p. 120 fin. 121 in.) dit qu'on se rappellera sans doute que les vieilles et les enfants racontent que Hipponicus avoit dans sa maison un *ἀλιτήριος* qui renversa sa table. Le fils d'Hipponicus avoit, par ses folles dépenses, épuisé la fortune de son père.

([88]) *Δεινοὺς ἀλιτηρίους ἕξομεν τοὺς τῶν ἀποθανόντων προστροπαίους*. Antiph. Tetral. 1 (Oratt. Att. T. I. p. 36 in.). Cf. Tetral. 2 (p. 38 fin.), où l'on trouve l'expression *προστρίβεσθαι τινὶ τὸ μήνιμα τῶν ἀλιτηρίων* (p. 39 in.).

([89]) Antiphont. Tetral. 3 (p. 41 in.). cf. Tetral. 4 (p. 43. l. 10). Mais *ἀλιτήριος* s'emploie aussi du malfaiteur, absolument comme *ἀλάστωρ*. Voyez Suid. in v.

([90]) Eur. Med. 1059. *Μὰ τοὺς παρ' ᾅδην νερτέρους ἀλάστορας*. Les expressions *Ἀρὰ*, *Ἀλάστωρ*, *Ἐριννὺς* sont souvent confondues. Nous en avons déjà vu des preuves. Ici (vs. 1260) Médée est appelée *φοινία ἐριννὺς ὑπ' ἀλαστόρων*: une Furie agitée par les génies vengeurs. *Ἅιδης* est pris dans le même sens qu'*ἀλάστωρ*, Eur. Andr. 1198. Eustathe (ad Il. p. 361) appelle les *ἀλάστορες*, *δαίμονες τινες ἐριννυώδεις*. Il y a une épigramme d'Antipater de Thessalonique qui prouve combien cette idée de vengeance étoit profondément enracinée: de deux naufragés, se disputant une planche, dernière ressource qui

Les Furies. Rapports entre ces déesses, et les imprécations, les Alastores, les génies malfaisants.

La manière dont les anciens poëtes représentoient ces déesses peut servir de preuve qu'originairement elles n'étoient autre chose que les Imprécations personnifiées ou les Génies vengeurs (90). Si les Furies ont été représentées comme des déesses non identiques avec les imprécations, il faut l'attribuer à cette richesse, et en même temps à cette inconséquence, si propre à la mythologie des Grecs.

Dans l'origine, Érinnys et Imprécation sont synonymes (91), quoiqu'en effet Érinnys soit la déesse qui accomplit l'imprécation (92). Quelquefois on trouve le mot Alastor où l'on s'attendroit trouver celui d'Erinnys (93).

leur étoit restée, l'un pousse l'autre de manière qu'il tombe dans l'eau et se noie; le poëte ajoute : —— ὀ νεμεσητὸν,

Ἦν γὰρ ὑπὲρ ψυχῆς; mais immédiatement après il dit : —— ἀλλ' ἐμέλησε Δίκῃ; car un chien marin dévora celui qui s'étoit sauvé; et il conclut :

Παναλάστωρ
Κηρῶν οὐδ' ὑγρῷ παύεται ἐν πελάγει.

Antip. Thessal. epigr. XLII. Anthol. T. II. p. 106 fin.

(90) Nous répéterons ici un passage du scholiaste de Sophocle déjà cité plus haut (ad Aj. 1373 p. 472 in.) : Ἐριννῦς εἰσιν αἱ κατάραι, καὶ ἔφοροι τῶν καταρῶν θεαί.

(91) Chez Eschyle (Eum. 411) elles s'appellent elles-mêmes Ἀραί. Eurip. Phoen. 627. Πατρὸς ὀ φεύξεσθ' Ἐριννῦς. Æsch. Choëph. 403. Ἀραὶ φθιμένων. cf. Soph. Oed. Col. 1293 et 1426. On disoit : les Furies d'OEdipe, d'Agamemnon, etc.; ce qui veut dire : les déesses qui prennent soin de venger OEdipe, Agamemnon, et d'exécuter leurs imprécations. cf. Æschyl. Eum. 314.

Μάρτυρες ὀρθαὶ τοῖσι θανοῦσιν
—— —— Πράκτορες αἵματος.

(92) Æsch. VII. c. Theb. 705. Πέφρικα τὰν ——

—— —— ——

—— Ἐριννὺν
Τελέσαι τὰς περιθύμους
Κατάρας βλαψίφρονος Οἰδιπόδα.

cf. 868. Dans un autre endroit (70) Ἀρὰ et Ἐριννὺς sont deux personnages distincts l'un de l'autre.

(93) P. e. dans le passage cité plus haut, Eur. Phoen. 1550.

—— ὁ σὸς Ἀλάστωρ
Ἐπὶ παῖδας ἔβα σὺς, ὦ πάτερ.

Même le mot Dicé s'emploie comme Érinnys et comme Ara (94). Il y a encore un certain rapport entre la fiction des Furies et celle de Némésis, dans ces passages où les premières sont représentées empêchant qu'on ne s'écarte trop de l'ordre naturel et de la destination ordinaire des choses. Dans Homère, la Furie fait taire le cheval parlant d'Achille : suivant une sentence d'Héraclite, les Furies empêchent que le Soleil ne dépasse les bornes de sa course (95). Enfin les Furies portent quelquefois le même nom que les Moires, c'est à dire celui de Kères (96). Ajoutons qu'on attribuoit aussi aux Furies le titre de Poenes (97), et que, eu égard aux effets de leur colère, elles ont pu aussi bien avoir été confondues avec la Fureur (Lys-

(94) P. e. dans ces paroles de Plutarque (Demosth. 31. T. IV. p. 746 in.) : *Δημάδην δὲ —— ἡ Δημοσθένους δίκη κατήγαγεν εἰς Μακεδονίαν* etc.

(95) Ap. Plut. de exsil. T. VIII. p. 382. *Ἥλιος γὰρ οὐχ ὑπερβήσεται τὰ μέτρα —— εἰ δὲ μή, Ἐριννύες μιν —— ἐξευρήσουσι.* Ici les Érinnyes sont appelées *Δίκης ἐπίκουροι.*

(96) Ceci est évident par Eur. El. 1252, où les Dioscures disent à Oreste que les *δειναὶ κῆρες, κυνώπιδες θεαὶ*, le poursuivent. Cf. 1270 sq. et Herc. fur. 870. cf. Soph. Oed. Tyr. 471.

(97) *Ποινὰ* peut être rendu par *ἀρὰ* ou par *ἐριννὺς* dans ces vers :

Ἔνθεν τῶν πρόσθεν δμαθέν-
των Τανταλιδᾶν ἐκβαίνει
Ποινὰ γ' ἐς οἴκους. Eurip. Iph. T. 199 sq.

Dans Éschyle (Choëph. 927) *ποινὰ* est appelée *δίκη.*

Ἔμολε μὲν Δίκα Πριαμίδαις χρόνῳ,
Βαρύδικος ποινά. cf. 939.

Quelquefois *ποινὰ* et *ἐριννὺς* sont joints comme par une abondance de style. Polybe dit de Philippe, fils de Démétrius : *τύχη —— παρέστησεν αὐτῷ τινὰς ἐριννῦς καὶ ποινὰς καὶ προστροπαίους τῶν δι' ἐκεῖνον ἠτυχηκότων.* De même chez Lucien (Necyom. 9. T. I. p. 469. *δαίμονάς τε ὁμοῦ πάντας ἐπεβοᾶτο, καὶ Ποινὰς καὶ Ἐριννύας* etc.). Chez Plut. de plac. philos. I. 6 (T. IX. p. 488), *Ποιναὶ, Ἐριννύες*, et *Ἀρὴς* sont alléguées comme de méchantes divinités. Dans un récit de Pausanias (I. 43. 7) *Ποινὴ* est un monstre envoyé par Apollon pour châtier les Argiens, et tué par Coroebus. L'auteur ajoute que le groupe sur le tombeau de Coroebus, qui représente ce jeune homme tuant le monstre, est, à son avis, l'ouvrage le plus ancien en marbre qu'il ait vu en Grèce.

sa) [99]. Mais, quel que soit le nom qu'on ait donné aux Furies, il est bien évident, par ces noms mêmes, qu'elles n'ont jamais été prises par les anciens pour une allégorie de la conscience [100]. Dans son discours contre Timarque, Éschine distingue expressément les Furies, comme fictions poétiques, des passions et des sensations qu'éprouve le coupable : Ne croyez pas, dit-il, ô Athéniens, que des Furies (il les appelle encore *ποιναὶ*) que des Furies poursuivent les méchants avec des flambeaux ardents, comme vous le voyez dans les tragédies : ce sont les passions effrénées, c'est l'avidité insatiable, qui sont les véritables Furies qui agitent les méchants et les impies [101]. Éschine parle ici des Furies comme d'une fiction poétique, et en effet ce sont les poëtes, et spécialement les poëtes tragiques, qui nous fournissent la plupart des données nécessaires pour former une idée de ces déesses. Cependant il en est ici comme des autres personnages de la mythologie : les ornements et les accessoires peuvent être l'ouvrage du poëte, le personnage, le fond de la fiction, est une opinion populaire ; et les ornements mêmes peuvent nous donner la mesure de la manière dont le peuple aimoit à se représenter ces fruits de son imagination, pour ne pas dire que les fictions les plus arbitraires des poëtes ont souvent

[99] Philostrate (Imag. II. 23 fin. p. 849) appelle *Ἐριννὺς* celle qui chez Euripide (Herc. fur.) porte le nom de *Λύσσα*. Je n'oserois assurer que les *Λύσσης κύνες*, dont il est question Eur. Bacch. 975, soient les Furies. Mais chez le même auteur (Or. 400) elles sont appelées *Μανίαι*. Elles portoient aussi ce nom en Arcadie. Paus. VIII. 34. 1.

[100] Chez Euripide (Or. 396) la conscience est mentionnée séparément. Oreste dit à Ménélas que la cause de l'état dans lequel il se trouve est *ἡ σύνεσις, ὅτι σύνοιδα δείν' εἰργασμένος*, et un peu plus loin il ajoute : *Μανίαι τε, ματρὸς θ' αἵματος τιμωρίαι.*

[101] Æschin. c. Timarch. Oratt. Att. T. III. p. 311 fin. 312 in.

obtenu force de loi pour la croyance du vulgaire [102].

C'est surtout à l'imagination sombre et farouche du plus ancien des tragiques grecs que nous devons les traits caractéristiques qui distinguent les Furies. Chez Éschyle, les Érinnyes sont des déesses noires [103], laides [104], la tête ceintes de serpents [105], les yeux rouges de sang [106], sanguinaires [107] et anthropophages [108]; elles poursuivent avec célérité les coupables [109]; elles chantent en choeur une incantation horrible qui sert à fasciner la victime de leurs fureurs [110] et à l'enrager [111]. Elles sont

(102) Pausanias (I. 28. 6) assure qu'Eschyle fut le premier à représenter les Furies avec des cheveux entrelacés de serpents. On sait que dans la suite cet accessoire étoit de rigueur. Que les statues dont parle ici l'auteur n'eussent rien d'effrayant, ceci n'est pas étonnant: on connoît la sage réserve que les artistes grecs observoient ordinairement; ceci ne prouve pas que le peuple ne se représenta pas les Furies sous les formes qu'Éschyle leur donna sur la scène; et ces formes, quand même la tradition connue sur l'effet funeste que cette représentation eut sur le public ne seroit qu'un conte, ne paroissent pas avoir été des plus engageantes. Pour s'en convaincre, il suffit de se rappeler les épithètes que, dans les Euménides, le poëte donne aux Furies. Au moins l'apparition que Dion eut, suivant Plutarque (Dion, 55), prouve que ces représentations théâtrales laissoient des traces assez profondes même dans des esprits éclairés. Voyez encore ce que Diogène Laërce (p. 162. F.) rapporte de l'accoutrement de Ménédème.

(103) Æsch. VII. c. Th. 941. *μέλαινα·* 685. *μελαναιγίς*, vêtue de noir, ou enveloppée d'un nuage sombre. Cf. Schütz ad h. l. *φαιοχχίτων*. Choeph. 1042.

(104) Voyez la description qu'on trouve dans le commencement des Euménides. (105) Æsch. Choeph. 1042.

(106) Æsch. Choeph. 1051. cf. Eum. 54.

(107) Æsch. Eum. 179, 248, 259 sq. *ἄκρατον αἷμα πίεται.* ib. 572.

(108) Æsch. Eum. 301. Elles disent à leur victime :

Καὶ ζῶν με δαίσεις, ȣδὲ πρὸς βωμῷ σφαγείς.

(109) *Καμψίπȣς.* Æsch. VII. c. Th. 775. cf. Eum. 360 sq.

(110) Æsch. Eum. 303 sq.

(111) Æsch. Eum. 325.

Μελὸς, παρακοπά,
Παραφορὰ, φρενοδαλὶς
Ὕμνος ἐξ Ἐρινὺων.

les auteurs de toute sorte de malheurs([112]). Sévères, emportées, implacables ([113]), elles font oublier à leur victime jusqu'à l'idée du bonheur; sous leurs mains elle devient une ombre privée de vie et de forces ([114]). Déesses infernales elles-mêmes, comme filles de la Nuit et des Ténèbres, et comme chargées du soin de venger les morts ([115]), elles poursuivent le coupable jusque dans une autre existence ([116]).

Les poëtes qui ont suivi, Sophocle ([117]), Euripi-

cf. Choeph. 470. Ag. 1492 sq. Il faut distinguer l'hymne ou péan chanté pour les Furies. VII. c. Th. 851. Agam. 653. 990. Euripide (Iph. T. 934) parle de *στόμια αἱματηρά.*

([112]) *Ὠλεσίοικος, παναληθὴς, κακόμαντις.* Æsch. VII. c. Th. 705 sq.

([113]) Æsch. Ag. 69 sq. *Ἔγκοτοι κύνες.* Choeph. 916.

([114]) Æsch. Eum. 295 sq.

Ἀναίματον βόσκημα δαιμόνων, σκίαν.

Voyez surtout la description frappante 354—390. cf. 920 sq.

([115]) *Τὰ χθονίων τετιμέναι.* Æsch. Choeph. 395. Eum. 389. —— *ὑπὸ χθόνα*

Τάξιν ἔχουσα καὶ δυσήλιον κνέφας. cf. 411.

Chez Euripide (Or. 260) *ἐνέρων ἱέρειαι.* Chez Sophocle *χθονίαι θεαί* (Oed. Col. 1557). Oreste craint qu'elles ne le plongent dans le Tartare. Eur. Or. 265.

([116]) Æsch. Eum. 335. —— *θανὼν δ'*

Οὐκ ἄγαν ἐλεύθερος.

([117]) Soph. El. 481. —— *πολύπους*

Καὶ πολύχειρ, ἁ δεινοῖς
Κρυπτομένα λόχοις,
Χαλκόπους Ἐριννύς.

Cf. 1384. *Ἄφυκτοι κύνες.*

Dans Sophocle elles sont filles de la Terre et des Ténèbres. Oed. Col. 40. Chez Lycophron (437) elles sont filles de la Nuit, comme chez Éschyle. Sur les fictions d'Hésiode et d'Épiménide, voyez plus haut, T. II. p. 475. Ajoutons que dans Op. et D. 803 elles sont filles de la Discorde. Ister appelle la mère des Euménides Euonyme; c'étoit un nom de la Terre. Phanod. etc. fr. ed. Lenz. et Sieb. p. 56.

de ([118]), et les auteurs plus récents ([119]), n'ont pas manqué de marcher sur les traces d'Éschyle.

Cependant ces déesses horribles sont justes : jamais elles ne font aucun mal à celui qui mène une vie innocente et pure ([120]) ; les principes d'après lesquels elles se dirigent dans Éschyle ne sauroient qu'entraîner les suffrages de tout homme de bien ([121]) ; et, d'après ce poëte, la déesse Minerve elle-même avoue que les Furies la surpassent en sagesse ([122]). Il paroît qu'Éschyle s'en tint aux idées dont nous

([118]) Eur. Or. 256. *Αἱματωποὶ, δρακοντώδεις κόραι.* 260. *κυνώπιδες, γοργῶπες.* 318. *δρομάδες, πτεροφόροι* ——
Ἀβάκχευτον αἳ θίασον ἐλάχετ' ἐν
Δακρύσι, καὶ γόοις
Μελαγχρῶτες Εὐμενίδες etc.
Voyez surtout la description de la fureur avec laquelle elles attaquent Oreste. Elles jettent feu et flammes, leurs serpents sifflent, et elles menacent d'écraser leur victime. Iphig. T. 285 sq. Elles se réjouissent dans le malheur. Les cadavres d'Étéocle et de Polynice sont appelés *χάρματα Ἐριννύος* (Phoen. 1508. cf. El. 1346. *δεινῶν ὀδυνῶν καρπὸν ἔχουσαι.*). Euripide fait mention de trois Furies. Or. 400. cf. Troad. 457. Dans la suite on inventa les noms de Tisiphone, d'Allecto et de Mégère. Voyez, sur ces noms, Tzetz. ad Lyc. 406. et Chil. 819 sq.

([119]) Dans deux hymnes orphiques (LXIX et LXX) elles sont décrites avec des traits qui s'accordent assez bien avec le tableau qu'en font les poëtes plus anciens, surtout dans le LXX[e] hymne. La manière dont on représentoit les Furies du temps de Dion Chrysostome s'accorde en tout point avec les fictions antiques. Or. LXVI (T. II. p. 359 fin. 360 in.). Voyez encore Cornutus, N. D. 10 (Opusc. Myth. p. 152 sq.) et Eust. ad Il. p. 668. Au reste elles sont toujours considérées comme des divinités infernales. On leur offroit des *χοαὶ ἄοινοι.* Æsch. Eum. 106 sq. Le narcisse leur étoit consacré. Corn. N. D. 35. (Opusc. Myth. p. 235.) Cf. Eustath. ad Il. p. 65. Axioch. Simon. Dial. ed. Boeckh. p. 123. Paus. I. 28. 6. Luc. Dial. mort. passim. de luct. 8 (T. II. 925).

([120]) Æsch. Eum. 308 sq. *Εὐθυδίκαι θ' ἡδόμεθ' εἶναι* etc.

([121]) Voyez l'apologie que leur met dans la bouche Éschyle, Eum. 484—555.

([122]) Æsch. Eum. 838.
Καίτοι γε μὴν σὺ κάρτ' ἐμοῦ σοφωτέρα.

avons déja trouvé des traces dans les siècles héroïques. Chez lui les Furies punissent surtout les parricides, ceux qui manquent de respect à leurs parents [123], et en général ceux qui répandent le sang de leurs parents, de leurs frères etc. [124]. Chez les poëtes qui l'ont suivi, les Furies punissent tous les homicides et ceux qui commettent quelque crime d'importance. Chez Sophocle, non seulement Hyllus invoque la Furie contre sa mère, qui avoit été la cause de la mort de son père [125], non seulement Électre s'indigne de l'impudence de sa mère, qui cohabitoit avec le meurtrier de son époux, sans craindre la Furie [126], mais Ajax implore le secours de ces déesses contre les Atrides, et il leur attribue la faculté de prendre connoissance de toutes les injustices que commettent les hommes [127]. Chez Apollonius de Rhodes, les Furies punissent la perfidie et l'ingratitude [128], et chez Antipater de Sidon ce sont les Furies qui, par la voix des grues, dénoncent les meurtriers d'Ibycus [129]. Suivant Jamblique, Épi-

[123] OEdipe est poursuivi par la Furie de Laïus (Pind. Ol. II. 73 sq.), Etéocle et Polynice par celle d'OEdipe. Eur. Phoen. 250 sq. 1317.

[124] Oreste ayant demandé aux Furies pourquoi elles n'ont pas poursuivi sa mère, ces déesses répondent: Parcequ'elle n'étoit pas issue du même sang que son mari (Eum. 595). Dans un autre endroit (415), le poëte parle en général de meurtriers (*βροτοκτονοῦντες*): mais il ajoute encore *οἴκων*, ce qui paroît restreindre cette qualification aux parricides. On pourroit peut-être faire la même réflexion sur Agam. 470 sq., où le poëte s'explique d'une manière plus générale au sujet de ceux qui jouissent d'un bonheur injustement acquis.

[125] Soph. Trach. 812. [126] Soph. El. 270.

[127] Soph. Aj. 826. *'Αεὶ θ' ὁρώσας πάντα τἀν βροτοῖς πάθη.* cf. 1377, et El. 1383. *Μετάδρομοι κακῶν πανουργημάτων.*

[128] Apoll. Rhod. IV. 386. 1043.

[129] Antip. Sid. Epigr. LXXVIII. (Anthol. T. II. p. 28).

ménide invoqua les Furies contre ses ennemis (130).

Avec tout cela, et quels que soient les coupables que poursuivent ces déesses, elles ne le font pas autant dans le but de rétablir l'ordre dans la société, que parcequ' elles prennent intérêt elles-mêmes à la vengeance de ceux qui les invoquent, et qu' elles se réjouissent dans les souffrances des coupables (131). Aussi entrent-elles en fureur contre celui qui veut mettre des entraves à leur autorité (132).

Jupiter est le dispensateur de la justice, mais poursuivre tous les crimes, et punir lui-même les coupables, cela répugne également à sa majesté et à ses sentiments. Ce sont les Furies qui le déchargent de cette peine (133). Par rapport à Jupiter, ces déesses sont ce que les Onze étoient, à Athènes, par rapport à l'Aréopage et aux autres tribunaux; ou, pour parler plus exactement, elles sont les bourreaux, dont le service est nécessaire dans la société, mais que chacun abhorre. Les dieux immortels n'ont aucune communication avec elles; il est défendu aux Furies de porter des vêtements blancs, signe du bonheur, privilége essentiel des habitants de l'Olympe (134). Apollon, lorsqu'il les trouve dans son temple, leur déclare que les repaires des bêtes féroces, les échafauds et les lieux de supplice sont les endroits où elles doivent faire leur séjour, non pas les temples et les autels des bienheureux immortels (135). Il les appelle insensées, abomi-

(130) Iambl. Vit. Pyth. 222.

(131) Un seul vers suffit: *'Οσμὴ βροτείων αἱμάτων με προσγελᾶ.* Eum. 248. Voyez la suite, surtout 259 sq.

(132) Voyez la vengeance dont elles menacent l'Attique, si on leur ravit leur proie, Æsch. Eum. 763 sq.

(133) Voyez. Æschyl. Eum. 354 sq.

(134) Ib. 343 sq.

(135) Ce passage est en effet horrible, Eum. 174 sq. On y trouve une émunération de supplices qui fait frémir. C'est à de tels passages qu'on voit combien la vivacité de l'imagination des Grecs leur faisoit quelquefois oublier ce qu'exige le sentiment d'hu-

nables, haïes des dieux, des hommes et des animaux (136).

Il faut avouer que tout ceci est éminemment absurde : et cependant rien n'est plus facile à expliquer, pourvu que nous nous rappelions que les Grecs abhorroient plus les effets du péché que le péché lui-même, que le grand motif de toute punition étoit la vengeance, et qu'il n'y a aucune harmonie dans le système de gouvernement de leurs dieux. Les Furies n'étoient pas les exécutrices d'une justice universelle et uniforme : elles étoient chargées d'exécuter les vengeances particulières des individus (137) ; et, comme c'étoit là leur emploi, leur état (138), elles s'acquittoient des devoirs qu'il leur imposoit avec le même zèle avec lequel Apollon et Minerve et Vénus remplissoient les fonctions qui leur étoient confiées. C'est une suite naturelle de l'identification de la personne avec l'emploi dont elle étoit chargée, et avec les passions qu'elle excitoit. Mais, si les dieux et les hommes aimoient Apollon, parcequ'ils aimoient les arts auxquels présidoit ce dieu, ils devoient avoir en horreur les Furies (139). Aussi les Furies, ainsi que les Alastores, étoient-elles considérées comme des di-

manité et de décence. Remarquons encore qu'Apollon défend aux Furies de *τρίβεσθαι μύσος χρηστηρίοις*. Ici les juges sont confondus avec le crime qu'ils doivent punir.

(136) Ib. 67 sq.

μαργοὶ — κατάπτυστοι κόραι
—— —— αἷς οὐ μίγνυται
Θεῶν τις, οὐδ' ἄνθρωπος, οὐδὲ θὴρ πότε.

(137) Oreste, s'il n'avoit pas obéi à l'ordre d'Apollon, auroit été poursuivi par les Furies de son père ; en vengeant son père, il étoit tourmenté par les Furies de sa mère. Æsch. Choeph. 280. cf. 916. On trouve la même réflexion chez Euripide, Or. 582.

(138) Æsch. Eum. 386.

(139) Plutarque a très bien exprimé cette idée en ces termes : *τὸ δὲ κολαστικὸν, ἐριννυῶδες καὶ δαιμονικὸν, οὐ θεῖον δὲ οὐδὲ ὀλύμπιον* (de ira cohib. T. VII. p. 797), paroles qui prouvent jus-

8

vinités malfaisantes ([140]). Dans Euripide, la paix et le culte des Muses sont mis en opposition aux Furies ([141]). Au reste, bien loin d'être en harmonie avec les autres dieux, les Furies n'étoient pas toujours d'accord entre elles. Dans Euripide, quelques-unes se laissent persuader par Minerve et acquiescent à sa sentence, d'autres persistent à poursuivre le malheureux qui venoit d'être absous par le tribunal auguste devant lequel sa cause avoit été plaidée ([142]).

Il est évident que les Grecs n'ont pas même soupçonné que le ministère de déesses chargées exclusivement du soin de maintenir la justice pût être respectable et salutaire. A Athènes, il est vrai, les Furies portoient le titre d'Euménides (les Bienveillantes) : mais il ne faut pas se laisser tromper par ce beau nom; l'explication qu'en ont donnée par la suite les philosophes

qu'à l'evidence que ces opinions n'avoient rien perdu de leur vigueur pendant tout l'espace de temps qui sépare Plutarque des siècles dont nous nous occupons ici.

([140]) Hélène est appelée νυμφόκλαυτος 'Ερινύς, Æsch. Ag. 754 cf. Eur. Or. 1300. Médée (Eur. Med. 1260) et Scylla portent la même nom, Lycophr. 669. L'habit qui donna la mort à Hercule est appelé ἀμφιβλήστρον 'Ερινύων (Soph. Tr. 1052.), l'habit qu'on jeta sur la tête à Agamemnon, πέπλος 'Ερινύων (Æsch. Ag. 1581). Le Caucase, où Prométhée subit son supplice, porte le nom de *Castrum Furiarum* chez Cicéron (fr. Æsch. Schutz. T. V. p. 127). Teucer demande si les Furies ont fait l'épée d'Hector, Soph. Aj. 1023 sq. 'Ερινύς est prise pour *calamité* en général (Soph. Trach. 897. El. 1097), φρενῶν 'ερινύς pour *aveuglement* (Soph. Ant. 597). Chez Apollonius de Rhodes, Phinée dit : ἐπ' ὀφθαλμοῖσιν 'Ερινὺς λὰξ ἔπεβη. Chez Moschus, Mégare appelle 'Ερινύων βέλεμνα les flèches avec lesquelles Hercule tua ses enfants (Id. IV. 14).

([141]) Eur. Suppl. 489 sq.

([142]) Eur. Iph. T. 968 sq. C'est, il est vrai, une invention du poëte, sans laquelle il n'eût pu introduire des Furies dans sa tragédie, mais certainement il n'eût pas hasardé de la mettre en oeuvre, s'il n'eût été assuré d'avance que le public n'y trouveroit rien à redire.

n'a rien de commun avec les idées populaires dont nous nous occupons ici ([143]). A la vérité, OEdipe parle aux Furies d'un ton d'affection et d'amitié ([144]) et invoque leur secours contre Créon ([145]) : mais OEdipe, d'après l'oracle qu'il avoit reçu, devoit les regarder ici comme les déesses chez lesquelles il trouveroit enfin le terme de toutes ses misères. Le seul poëme dans lequel les Furies soient en effet représentées sous un jour moins odieux, c'est la tragédie à laquelle nous avons emprunté les principaux traits dont nous venons de parler. Dans les Euménides d'Éschyle, les Furies, après avoir prêté l'oreille aux rémontrances de Minerve, qui elle-même, pour les fléchir, leur donne les titres les plus respectueux ([146]), s'engagent à procurer, par leurs incantations, à l'Attique un air pur et serein, la fécondité des troupeaux, la fertilité des champs, l'abondance et la santé, la richesse, la concorde, toutes les bénédictions enfin, tant physiques que morales ([147]). Mais tout ceci n'est qu'une suite de la con-

([143]) Corn. N. D. 10 (Opusc. Myth. p. 153).

([144]) Soph. Oed. Col. 84 sq. Il les appelle même *γλυκεῖαι παῖδες ἀρχαίου σκότου* ib. 106.

([145]) Soph. Oed. Col. 1006 sq.

([146]) Æsch. Eum. 871. *Θεὸς παλαιὰ καὶ πολισσοῦχος βροτῶν.*

([147]) Ib. 891—fin. Je dis *par ses incantations:* c'est le sens du verbe *ἐφυμνῆσαι* (vs. 890). Schütz a mal rendu ce passage, lorsqu'il dit que les Euménides elles-mêmes devoient donner ces avantages à l'Attique. Dans les Choëphores les déesses avoient entonné leur *ὕμνος δέσμιος*, pour attirer sur Oreste toutes sortes de calamités : ici elles devoient faire le contraire, mais par le même moyen, par une incantation. Aussi les Furies ne disent-elles pas qu'elles assureront aux Athéniens ces avantages : elles se contentent de les leur souhaiter, de faire des voeux pour leur bonheur (vs. 910 *κατεύχομαι*, vs. 926 sq.). Elles se servent toujours de l'optatif, et Minerve s'exprime ainsi (vs. 937) :

ἀκούετε —— ——
Οἷ' ἐπικραίνει; μέγα γὰρ δύναται
Πότνι' Ἐριννὺς παρά τ' ἀθανάτοις,
Τοῖς θ' ὑπὸ γαῖαν.

vention entre Minerve et les Furies : les Furies promettent de laisser Oreste en paix, et Minerve, de son côté, leur assure qu'aucune maison ne sera heureuse sans elles ([148]). Il y a au fond de cette idée une grande vérité morale, mais elle ne fait nullement l'essence du caractère des Furies, et c'est Minerve elle-même qui les prie de n'accorder leurs bénédictions qu'aux hommes de bien ([149]).

Leur pouvoir. Ce passage peut servir en même temps à fixer nos idées sur le pouvoir qu'on accordoit aux Furies. Il confirme l'explication que nous avons donnée plus haut du passage d'Éschyle où les Furies et les Moires sont appelées les régentes de la nécessité ([150]). Dans les Euménides, les Furies addressent des prières aux Moires, et elles avouent qu'elles ont reçu leur charge d'après la disposition de ces déesses ([151]). Au reste, ne nous fatiguons pas trop, pour faire accorder les discrépances qui paroissent exister entre les passages des poëtes, et même entre les expressions que nous trouvons chez les historiens. Chaque divinité, nous le savons, est représentée comme la plus puissante dans la sphère d'activité qui lui a été assignée. Lorsqu'il s'agit d'un événement, d'un accident, c'est la Moire qui surpasse toutes les autres divinités en pouvoir ; est-il question de la justice, ce sont les Furies qui paroissent tout gouverner ([152]);

Un peu plus loin les Furies adressent elles-mêmes des prières aux Moires (946 sq.).

([148]) Ib. 883. ([149]) Ib. 898 sq.

([150]) Æsch. Prom. 516. *Οἰακαστρόφοι.*

([151]) Æsch. Eum. 330. Nous avons déjà cité ce passage lorsqu'il étoit question des Moires.

([152]) C'est dans ce sens que Minerve (Eum. 918) dit :

Πάντα γὰρ αὗται τὰ κατ' ἀνθρώπυς
Ἔλαχον διέπειν.

Si cela signifioit que les Furies représentent la Providence, ce passage seroit en opposition directe avec le témoignage de tous

désire-t-on obtenir quelque avantage, on s'adresse au dieu dont le temple est le plus à portée, ou à celui qui est spécialement adoré dans l'endroit où l'on se trouve, sans s'inquiéter beaucoup d'examiner si la chose qu'on demande appartient ou non à ses fonctions. Nulle part, par exemple, on ne trouve que les Furies aient été considérées comme des divinités guerrières ou comme des puissances dont dépendoît le sort des batailles: et cependant on lit dans Diodore de Sicile qu'avant la bataille des Arginuses, les généraux athéniens adressèrent des voeux à Jupiter, à Apollon et aux Furies([153]). C'est que ces déesses étoient spécialement adorées à Athènes. Ici les Furies sont placées à côté de Jupiter et d'Apollon: dans l'Agamemnon d'Éschyle, Apollon, Jupiter et même Pan sont supposés envoyer une Furie, pour venger la cause des oiseaux qui ont été privés de leurs petits([154]). Nous avons vu les Furies associées aux Moires: dans un autre endroit elles leur sont soumises. Chez Euripide, elles sont ennemies de la paix et des Muses: chez Éschyle, elles font des voeux pour l'ordre dans la société et pour la tranquillité publique. Toutes ces contradictions ne sont qu'apparentes([155]): l'essence des Furies est la fureur;

les autres auteurs et avec celui d'Éschyle lui-même. Minerve, qui d'ailleurs s'efforce ici à mettre les Furies en bonne humeur, n'a en vue que l'exercice de la justice: ceci est prouvé par ce qui suit immédiatement:

Ὁ δὲ μὴ κύρσας πρῴων τέτων,
Οὐκ οἶδεν ὅθεν πληγαὶ βιότε.

C'est la même chose un peu plus loin (940 sq.), où les Furies sont représentées comme les dispensatrices du bonheur et du malheur.

([153]) Diod. Sic. T. I. p. 625. ([154]) Æsch. Ag. 55.

([155]) Il y en a une autre qui seroit plus essentielle, si elle étoit plus avérée. L'auteur de l'écrit de fluviis attribué à Plutarque (T. X. p. 713) représente Tisiphone amoureuse, et Quinte de Smyrne (VIII. 241 sq.) parle de chevaux issus du commerce de Borée avec une Furie. Mais le premier ouvrage n'est qu'un ramas de fables les unes plus absurdes que les autres, et Quinte

elles ne sont pas des juges, elles sont des génies malfaisants; elles n'administrent pas la justice, mais elles exécutent la vengeance. Anciennement elles ne récompensoient jamais, leurs fonctions se bornoient à punir, et ce n'est qu'après que les Athéniens leur ont voué un culte spécial qu'on a commencé à les considérer sous un jour moins défavorable. Les Athéniens ont communiqué leur humanité aux plus féroces des divinités. C'est ce progrès dans la civilisation religieuse qui a été consigné dans la tragédie d'Éschyle et dans une tradition rapportée par Pausanias. Cet auteur raconte qu'Oreste, poursuivi par les Furies, dans sa fureur s'arracha un doigt avec les dents, et qu'à l'instant les Furies, qui jusqu'alors lui avoient paru noires, devinrent blanches, ce qui fit qu'Oreste offrit aux premières des offrandes expiatoires, aux blanches des sacrifices pour leur témoigner sa reconnoissance ([156]). Dans la suite on y ajouta des sacrifices aux Grâces. Et néanmoins ces déesses *bienveillantes* étoient encore si terribles, que les Athéniens eux-mêmes ne passoient devant leur sanctuaire que la tête baissée, sans oser lever les yeux ou proférer un seul mot ([157]). Suivant Pausanias, les malfaiteurs et les impies qui osoient entrer dans le temple des Furies à Cérynée en Achaïe, étoient à l'instant saisis par une frayeur mortelle qui les privoit de l'usage de la raison ([158]).

de Smyrne est un poëte très récent. Il n'est donc pas nécessaire d'examiner comment ils peuvent s'accorder avec l'épithète que donne Sophocle (Aj. 826) aux Furies, celui de *ἀεὶ πάρθενοι* et avec le passage d'Éschyle, Eum. 1019 : *Νυκτὸς παῖδες ἄπαιδες.*

([156]) Paus. VIII. 34. 2. Il distingue soigneusement les deux sacrifiees : *ἐνήγισεν ἀποτρέπων το μήνιμα αὐτῶν, ταῖς δὲ ἔθυσε ταῖς λευκαῖς.*

([157]) Soph. Oed. Col. 125 sq Eur. Iph. T. 944. *Ἀνωνύμοι.*

([158]) Paus. VII. 25. 4.

Le culte des Furies.

On voit que les opinions du vulgaire sur ces déesses étoient d'accord avec les fictions des poëtes. Mais les avantages qu'on attendoit d'elles prouvent aussi qu'Isocrate n'a pu avoir eu en vue les Furies, lorsqu'il dit en termes généraux que, bien qu'on consacre des temples et des autels aux dieux vengeurs, on ne les honore cependant jamais par des prières et par des sacrifices [159]. Il est bien probable que souvent on les ait honorées, pour éloigner le mal qu'on croyoit avoir à craindre d'elles [160], ou pour les exciter à la vengeance contre un ennemi [161]: mais, pour ne pas dire que dans les passages précités il est constamment question d'offrandes, dans Éschyle Minerve promet aux Furies qu'on leur offrira des fruits et des plantes avant le mariage et pour le bien-être des enfants [162], et, par le passage de Diodore cité plus haut, on voit qu'on se promettoit d'elles encore d'au-

(159) Isocr. Phil. (Orat. Att. T. II. p. 118. On trouve ici la mème antithèse que nous avons remarquée plus haut; les dieux Olympiques, *αγαθῶν αἰτίοι*, sont opposés aux dieux *ἐπὶ ταῖς συμφοραῖς καὶ ταῖς τιμωρίαις τεταγμένοι.*

(160) Dans ce but on célébroit la cérémonie expiatoire (*καθαρμὸς*) décrite par Sophocle, Oed. Col. 459 sq. Le temple bâti par Epiménide (Diog. Laert. p. 29.) leur a aussi sans doute été consacré dans ce but.

(161) Telles sont les offrandes que, dans Éschyle, Clytemnestre leur offre, Æsch. Eum. 106 sq.

(162) Æsch. Eum. 825 *Θύη πρὸ παίδων καὶ γαμηλίυ τέλυς.* Cette offrande n'étoit pas hors de propos, puisqu'on l'offroit à des déesses qui surveilloient la conduite mutuelle des parents et des enfants, et en général l'ordre et la tranquillité domestiques. Qu'on les invoquoit dans le serment qu'on prêtoit devant l'Aréopage, ceci paroîtra encore moins étonnant. Dinarch. c. Demosth. (Oratt. Att. T. III. p. 159 fin.). Ajoutons que, suivant Hérodote, les Furies avoient un temple à Mycale. Herod. IX. 97.

tres avantages. Observons encore que la ressemblance qu'on peut remarquer entre le culte des Furies et celui des Moires à Sicyone (163) prouve qu'Éschyle, en nommant ces déesses ensemble, ne fut encore que l'interprête des opinions du vulgaire.

---

(163) Paus. II. 11. 4. Ici on les appeloit Euménides, à Athènes σεμναὶ, à Mycale ποτνίαι. Les tourterelles étoient consacrées aux Furies ainsi qu'aux Moires.

CHAPITRE XXXIX.

Opinions sur la prolongation de l'existence de l'homme après la mort. L'empire des morts. — Opinions du vulgaire sur la ψυχὴ, conformes à celles qu'on trouve chez Homère. — Différence entre ces opinions et celles des philosophes. La ψυχὴ considérée comme âme. — Ressemblance entre l'ombre et la personne qu'elle représente, d'après les opinions populaires. — Connoissance que, suivant ces opinions, les ombres ont des choses de ce monde, et influence qu'elles exercent sur le sort des vivants. — Influence qu'exercèrent ces opinions sur les cérémonies funèbres. La sépulture et les honneurs funèbres considérés comme un devoir religieux. — Et comme un devoir envers les morts eux-mêmes. — Privation de sépulture considérée comme une peine. Coutume générale de redemander les morts après une bataille. — Modifications qu'ont reçues les opinions sur l'exercice de la justice divine après la mort. Jugement des ombres. — Restes des anciennes erreurs. — Le séjour des justes hors de l'empire de Pluton. Iles des bienheureux. Champs Elysées. — La métempsycose et la métamorphose. — Opinions sur la transportation des âmes au ciel. — Réflexion générale sur l'incertitude des opinions relatives à l'état futur.

Opinions sur la prolongation de l'existence de l'homme après la mort. L'empire des morts.

Les Furies poursuivoient les malfaiteurs jusque dans l'empire des ténèbres; quelquefois aussi les autres dieux étendoient leur vengeance jusques au de là des bornes de cette vie terrestre. Ce rapprochement nous à fait choisir cet endroit pour examiner les opinions des Grecs sur une vie à venir. Nous ne faisons encore ici que suivre l'ordre que nous nous sommes prescrit dans la première partie de cet ouvrage.

Nous avons trouvé alors l'origine des idées sur l'empire des morts dans la coutume d'ensevelir au sein de la terre les corps privés de vie. Il ne seroit pas difficile d'en trouver de nouvelles preuves chez les auteurs de la période qui nous occupe ici. Enterrer et faire descendre dans l'empire de Pluton sont

souvent synonymes ([1]). Ajax, en cachant son épée sous la terre, dit qu'il veut la donner à garder à la Nuit et à Pluton ([2]). La mort d'OEdipe, telle que la décrit Sophocle, est, pour ainsi dire, une descente immédiate dans l'empire des morts. Pluton lui-même appelle OEdipe, et celui-ci disparoît, sans qu'on trouve son cadavre. Dans la description de l'empire souterrain, la plupart des poëtes se contentent de suivre Homère. Tyrtée ([3]), Théognis ([4]), Sappho ([5]), Éschyle ([6]), Sophocle ([7]), Euripide ([8]) parlent tous d'un endroit sombre, effroyable, où sont rassemblés les restes des défunts, semblables à des ombres légères et à peine reconnoissables. Nous trouvons les mêmes fictions chez Lucien ([9]), et la manière dont Platon exprime les opinions du vulgaire prouve que Lucien n'avoit fait que les copier ([10]). Les poëtes se sont plûs à augmenter les horreurs de l'empire des ténèbres: le Cerbère, qui

([1]) Pindare (Pyth. V. 130) dit *λαχόντες ἀΐδαν* pour ***ils sont ensevelis.*** ([2]) Soph. Aj. 651.

([3]) Tyrt. fr. ed. Klotz. p. 67. vs. 6, 12.

([4]) Theogn. 871. sq. (*πολυκωκύτοι δόμοι*), 510 (*κρυερὸς χῶρος, κυανέαι πύλαι*), 997 sq.

([5]) Sapph. fr. ed. Neue p. 45 XIX.

—— ἀφανὴς κὴν 'Αΐδαο δόμοις
Φοιτάσεις, πεδ' ἀμαυρῶν νεκύων ἐκπεποταμένα.

([6]) Æsch. VII. c. Th. 843 sq. *Χέρσὸν ἀφανῆ, πάνδοκον, ἀνάλιον, 'Απόλλωνος ἀστιβῆ.*

([7]) *Παγκοίνος λίμνα 'Αΐδα.* El. 136. *'Αχέροντος ἀκτά.* Ant. 804. *Δυσκάθαρτος "Αΐδου λιμήν.* ib 1270. Voyez sur la condition des ombres fr. ed. Brunck. T. III. p. 440 fin. 441 in. cf. 472. in. C'est absolument la fiction homérique.

([8]) *Νεκρῶν κευθμῶν, σκότου πύλαι.* Eur. Hec. 1. Voyez encore Anyt. Epigr. VII. (Wolff. Poëtr. p. 98, *δόμος νυκτός*), cf. XII (p. 192) Leon. Tarent. Epigr. XCVI. (Anth. T. I. p. 180, *κακὴ 'Αΐδαο ἀχλύς*).

([9]) Lucien (Necyom. 7 sq. T. I. p. 463. sq. de luctu, T. II. p. 923 sq. Philops. 24. T. III. p. 51 sq.) décrit l'empire de Pluton encore absolument comme le font les auteurs plus anciens. Cf. Dial. mort. XXI (T. I. p. 420 sq.).

([10]) Leg. V. p. 604.

n'étoit qu'un simple chien chez Homère, est devenu un monstre à plusieurs têtes([11]); le fleuve Achéron ou le marais infernal a été pourvu d'un vaisseau dans lequel un hideux vieillard transporte les ombres ([12]); et la cour de Pluton a été remplie d'une foule de dieux, de ministres, de Furies, de bêtes féroces, de monstres ([13]).

Cependant, comme le peuple commença à avoir des idées plus distinctes sur la juste rétribution dans la vie à venir, il n'est pas étonnant que la manière dont

([11]) C'est une réflexion de Pausanias, III. 25. 4. C'est ainsi qu'on le trouve dans Euripide (Herc. fur. 61, 1277).

([12]) Eustathe (ad Il. p. 1666) a fait observer que Charon est une fiction inventée après Homère. Tous les autres poëtes en parlent, Éschyle (VII. c. Th. 842), Euripide (Alc. 253 sq. 362, 441 sq.), Aristophane (Ran. 139 sq.), Léonidas de Tarente (Epigr. LIX. Anth. T. 1. p. 169).

([13]) Hormis Mercure, conducteur des âmes, nous avons déjà trouvé dans l'empire de Pluton les Furies, les Alastores, Hécaté, la Nuit. Les mystères y ajoutèrent Cérès et Bacchus. Outre le chien destiné à garder l'entrée du royaume souterrain, Éaque en fut créé portier, et il en porta les clefs, comme dans la suite S. Pierre reçut celles du ciel. Apollod. III. 12, 6. Lucien (Dial. mort. XIII. 3. T. I. p. 392) traite en collègues Cerbère et Éaque: *ὁ γὰρ ἀμελὴς ὁ Αἰακὸς, ὅδ' ὁ Κέρβερος ἐγκαταφρόνητος.* Cf. XX. 1. (T. I. p. 413 in·). Nous parlerons dans la suite de Minos et de Rhadamanthe. Quant aux monstres, il suffit de citer la Mormolyce (Sophron ap. Apollod in Stob. Eclog. phys. 1. 52. T. I. p. 1010 ed. Heeren. cf. Apollod fr. T. IV. p. 1051. ed. Heyn.), l'Échidne à cent têtes, la Murène et les Gorgones (Aristophan. Ran. 476 sq. cf. Lucian. de luct. 6. T. II. p. 925). Cet auteur (Necyom. 20. (T. 1. p. 484.) y place encore la Chimère et Brimo. On trouve même Achéron lié par les liens du mariage. Apollodore (l. l.) fait mention de sa femme Gorgyre. Il est inutile de dire que ce ne sont que des auteurs assez récents qui représentent les Moires comme faisant partie du cortège infernal. Voyez p. e. Lucian. Catapl. s. Tyr. 4 (T. I. p. 624 sq.). Ici Atropos consigne les morts dans les mains de Mercure, Clotho les reçoit avec Charon, et Éaque les passe en revue *πρὸς τὸ σύμβολον* que lui a donné Atropos. Les philosophes (Platon p. e.) avoient déja fait entrer les Moires dans la cour suprême chargée de juger les âmes.

on se représentoit l'empire des morts se ressentit de ce changement. Nous réservons ce que nous avons à dire à ce sujet pour le moment où nous parlerons des opinions sur l'exercice de la justice divine après la mort. Quant à présent, il suffit de faire observer que la modification que ces opinions ont subie paroît avoir été la principale cause de ce qu'on a confondu l'empire des morts avec le Tartare [14].

[14] P. e. Anthol. lyr. ed. Mehlh. p. 52. *B'*. Chez Éschyle (Suppl. 151 sq.), les Danaïdes parlent de l'empire de Pluton comme de la prison des Titanes : il est évident que le poëte a pensé ici au Tartare. Cf. Mosch. Id. III. 123. Dans les Euménides (72), les Furies habitent *κακὸν σκότον, ταρταρον θ' ὑπὸ χθονὸς*, et dans le Promethée (1029) le Tartare lui-même est appelé Hadès. Au contraire, dans la même tragédie (152), l'un et l'autre sont très bien distingués :

—— *ὑπὸ γῆν, νέρθεν τ' Ἀΐδου*
Τοῦ νεκροδέγμονος εἰς ἀπέραντον
Τάρταρον. cf. 219.

On trouve la même confusion chez d'autres auteurs. Chez Euripide (Or. 265), Oreste craint que les Furies ne le jetent dans le Tartare. Apollon menace d'y jeter Mercure, Hymn. Hom. II. 255. Voyez encore Agathem. de rubr. mar. p. 11. (Huds. Geogr. gr. min. T. I), Plat. Phaed. p. 399 G. Plut. de gen. Socr. T. VIII. p. 341. Cet auteur place même le Tartare dans l'empire des morts (Sept. sap. conviv. T. VI. p. 605), tandis qu'Apollodore (I. 1. 2.) place l'empire des morts dans l'endroit où se trouvoit le Tartare. Il dit, il est vrai, que c'est un endroit dans l'empire de Pluton, mais il ajoute immédiatement après (ce qui eût dû le convaincre de son erreur) qu'il est aussi éloigné de la terre, que la terre l'est du ciel. C'est justement ce qui, dans Hésiode, distingue le Tartare de l'empire des ténèbres : celui-ci est dans la terre, le Tartare en est très éloigné. Hygin (fab. 139) dit : Saturnus Orcum (id est Plutonem) sub Tartara dejecerat. Toutefois il est évident que la plupart des auteurs ont donné le nom de Tartare au lieu des supplices dans l'empire de Pluton. Voyez p. e. Antip. Thessal. Epigr. XXVI. (Anth. T. II. p. 102). Sur l'erreur qui confondoit le Tartare et l'empire des morts, voyez Heeren, Hist. Werke, T. III. p. 220. Mais cet auteur s'explique beaucoup trop généralement, lorsqu'il dit d'Éschyle : Der Tartarus ist bei ihm ein tiefer Schlund unter dem Reiche des Hades (p. 225).

Opinions du vulgaire sur la ψυχή, conformes à celles qu'on trouve chez Homère.

Nous avons fait observer que les Grecs des siècles héroïques étoient loin d'attacher au mot ψυχὴ la notion d'âme ; ajoutons qu'il dura longtemps avant que le fissent les Grecs plus éclairés de l'époque actuelle, et que, même après que les philosophes eurent pris ce mot dans ce sens, le peuple n'y attachoit point d'autre notion que celle que nous trouvons chez Homère. En général ψυχὴ est toujours la vie (15). Ψυχὴ signifie aussi ce qui reste de l'homme après la mort, l'image ou l'ombre du corps. Nous avons déjà vu que ce ne sont pas les poëtes seuls qui fassent mention de spectres ou de fantômes (16). Or ces spectres n'étoient autre chose que la ψυχή, l'εἴδωλον. Platon lui-même, dans le passage connu sur les spectres, dans le Phédon, où il prend ψυχὴ dans la signification d'âme, ne paroît nullement révoquer en doute que des fantômes n'aient été vus volant autour des tombeaux (17). Pausanias rapporte que, de

(15) Theogn. 955 sq. Ὀλέσας ψυχήν. Au contraire ψυχὴ est l'ombre, vs. 512. L'idée populaire est très bien exprimée dans ces vers d'Euripide :

—— Κατθανὼν δὲ πᾶς ἀνὴρ,
Γῆ καὶ σκιά· —— fr. T. II. p. 457. XV.

C'est justement la même chose, fr. T. II. p. 454. 18. Τί δ' ἄλλο, φωνὴ καὶ σκιά. Voyez encore Anyte (Epigr. XII. Wolff. poëtr. VIII fr. p. 102).

(16) La ψυχὴ de Polydore vient voir sa mère σῶμ' ἐρημώσας (Eur. Hec. 31), celle d'Achille apparoît sur la tombe de ce héros, pour demander qu'on lui sacrifie Polyxène (ib. 37), absolument comme l'ombre de Sthénelus chez Apollonius de Rhodes (II. 915 sq.). Les ombres volent vers le souterain, après que le corps a été detruit par les flammes. Eur. Suppl. 1141.

(17) Plat. Phaed. p. 386. C. Ici la ψυχὴ est retirée vers le corps à cause de sa trop grande sensualité. C'est donc bien l'âme dont il est question. Le témoignage de Platon est confirmé par Diodore (T. I. p. 610), qui rapporte qu'on crut voir sur le champ de bataille les spectres de ceux qui y avoient été tués.

son temps encore, on entendoit pendant la nuit dans la plaine de Marathon un grand bruit d'hommes et de chevaux, comme au milieu d'un combat ([18]). On racontoit qu'Aristomène apparut aux Thébains, dans la bataille de Leuctres ([19]), et que Pindare apparut à une parente, pour lui apprendre un hymne ([20]). L'endroit où quelqu'un avoit été massacré étoit regardé comme hanté par des spectres, on y entendoit des voix lugubres, et les Grecs ne craignoient pas moins les apparitions que ne le font encore aujourd'hui les gens superstitieux ([21]). Le manège des nécromanciens, dont nous avons parlé plus haut, est basé sur la même supposition. Remarquons encore que l'opinion où l'on étoit que la *ψυχὴ* (le principe de vie) se perd avec le sang répandu a été rapportée par Hippocrate presque avec les mêmes expressions qu'on trouve dans Homère ([22]). Enfin Théocrite, ainsi qu'Homère,

([18]) Paus. I. 32. 3.

([19]) Paus. IV. 32. 4. Pausanias prend encore ici *ψυχὴ* dans le sens d'âme.

([20]) Paus. IX. 32. 2. Chez les Grecs la superstition au sujet des spectres avoit un rapport intime avec la doctrine de l'immortalité de l'âme. Apollonius, pour prouver celle-ci, apparoît à quelqu'un après sa mort (Philostr. Vit. Apoll. VIII. 31. p. 370. cf. c. 12 p. 355.); et, pour prouver que Démocrite n'y croyoit pas, l'un des interlocuteurs de Lucien raconte le mot connu qu'on prétendoit avoir été dit par lui aux jeunes gens qui voulurent l'effrayer après s'être travestis en spectres. Lucian. Philops. 32 (T. III. p. 58).

([21]) Plut. Cim. 1 (T. III. p. 172). Rien n'est si comique que l'opinion de M. Dornedden (Neue Erklärung der Gr. Mythol. p. 290 sq.), qui croit que l'existence de la *ψυχὴ* dans le Hadès signifie l'anéantissement, et que dans le Tartare et les champs Élysées les *corps* existoient sans *ψυχή*! J'engage mes lecteurs à voir les raisonnements de cet auteur, p. 267 sq. Ils sont amusants.

([22]) Hippocr. de nat. hom. p. 226. l. 30. *Ὁρέοντες ἀποσφαζομένους τοὺς ἀνθρώπους, καὶ τὸ αἷμα ῥέον ἐκ τοῦ σώματος, τοῦτο νομίζουσιν εἶναι τὴν ψυχὴν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ.*

parle d'ombres d'animaux dans l'empire de Pluton, de celle du lion néméen et de celle d'une chèvre [23]. Anyte donne une place dans l'empire des morts à une sauterelle [24], et Simmias de Rhodes à une perdrix [25].

Différence entre ces opinions et celles des philosophes. La ψυχὴ considérée comme âme.

Il faut bien distinguer de ces opinions celles des gens plus éclairés, qui se représentoient cette *ψυχὴ* comme une essence éthérée qui, au lieu de descendre sous la terre, s'élevoit dans les airs [26], ce qui n'empêchoit pas qu'ils ne lui donnassent encore quelquefois le nom d'*εἴδωλον* [27]; et longtemps après que Platon eût sanctionné la signification du mot *ψυχὴ* comme *âme*, on donnoit encore le même nom à la partie moins noble de l'existence humaine, en désignant la partie immortelle par le nom de *νȣ̃ς* [28]. Il est

[23] Theocr. Id. XXV. 271. Epigr. 6 (p. 295. fr. ed. Valcken.). Cf. Lucian Catapl. s. tyr. 21 (T. I. p. 643).

[24] Wolff, Poëtr. VIII. p. 104. XIV.

[25] Anthol. T. I. p. 137. IV.

[26] Suivant Plutarque (Consol. ad Apoll. T. VI. p. 418), on trouve déjà cette opinion chez Épicharme: *ἀπῆλθεν. ὅθεν ἦλθε, πάλιν, γᾶ μὲν εἰς γᾶν, πνεῦμα δ' ἄνω τι.* Alex. fr. Ex. Grot. p. 583.

Τὸ σῶμα μὲν ἐμȣ̃ θνητὸν, αὖον ἐγένετο·
Τὸ δ' ἀθάνατυν ἐξῆρε πρὸς τὸν ἀέρα.

L'auteur des lettres de Phalaris fait écrire ainsi à ce tyran: *ἡ γὰρ ἀθάνατος τȣ̃ θεȣ̃ μοῖρα, πρὸς τὸ πᾶν ἴȣσα.* Phalar. Epist. 97. (p. 280, 282.) Cf. Aristot. Epigr. 37 (Anth. T. I. p 115).

Σῆμα τὸ μὲν Γȣνῆος ὁρᾷς· ψυχὴ δὲ θανόντος
'Αέρ' ἐς ὑγρὸν ἔβη, σῶμα δὲ πόντος ἔχει.

[27] Pind. ap. Plut. Rom. 28. cf. fr. T. III. p. 54.

Σῶμα μὲν πάντων ἕπεται θανάτῳ περισθενεῖ, ζῶον δ' ἔτι λείπεται αἰῶνος εἴδωλον· τὸ γὰρ ἐστὶ μόνον
'Εκ θεȣ̃.

Les philosophes plus récents encore distinguoient *εἴδωλον* et *ψυχὴ*, p. e. Porphyr. ap. Stob. Ecl. phys. I. 53. p. 1040.

[28] P. e. Plut. de gen. Socr. T. VIII. p. 338. *Τὸ μὲν ȣ̃ν ὑποβρύχιον ἐν τῷ σώματι φερόμενον ψυχὴ λέγεται· τὸ δὲ φθορᾶς λειφθὲν οἱ πολλοὶ νȣ̃ν καλȣ̃ντες* etc.

assez remarquable que, selon l'opinion dont nous venons de parler, le contraire arrivoit de ce que nous trouvons chez Homère. Chez ce poëte, Hercule lui-même, c'est à dire son corps, monta au ciel, son *εἴδωλον* descendit chez Pluton: suivant Pindare, l'*εἴδωλον* monte au ciel, et Plutarque, dans le passage où il cite cet endroit de Pindare, dit expressément qu'il ne faut pas croire que les corps montent au ciel (29). Lucien a eu sans doute la même idée, lorsqu'il représente Diogène se moquant d'Hercule, en lui disant que, suivant Homère, il a dû être triple: sa *ψυχὴ*, qui descendit chez Pluton, lui-même, qui monta au ciel, et son corps, qui fut brûlé sur l'Oeta (30). Mais ce qui est assez comique, et ce qui prouve que quelquefois on oublia tout-à-fait la fiction homérique, c'est que Lucien représente les ombres comme des squelettes (31).

(29) Plut. T. I. p. 143. Ici *ψυχὴ* est l'âme, car Plutarque parle de l'opinion suivant laquelle elle alloit habiter des héros ou des dieux, et (de Socr. gen. T. VIII. p. 344) il dit que la *ψυχὴ* du sage devient un démon. Cette idée est aussi évidente dans le récit de ce qui arriva à Lysis, Plut. de gen. Socr. T. VIII. p. 315. Chez le peuple c'étoit le corps qui étoit placé parmi les dieux. Lorsque Aristée de Proconnèse et Cléomède devinrent des héros, ils disparurent, on ne trouva plus leurs corps (ib. cf. Herod. IV. 14). De même Amphiaraus, qui jouit d'une haute dignité dans l'empire des morts (Soph. El. 830 sq.), y descendit tout vivant, englouti par la terre. Apollodore (III. 2 fin.) raconte la même chose d'Althémène. Suivant les philosophes, ce n'est que l'âme dont la condition change. De même chez Théocrite, Hercule monte au ciel, c'est à dire son âme immortelle, car il suit: *θνατὰ δὲ πάντα πῦρα Τραχίνιος ἕξει* (Id. XXIV. 81.). Le poëte Philippe (Anthol. T. II. p. 219. LXXXIV,) dit d'Aëtius: *ἤλυθεν εἰς Ἀίδαο δέμας, ψυχὴ δ' ἐς Ὄλυμπον.* C'est juste le contraire de ce qui arrive chez Homère.

(30) Lucian. Dial. mort. XVI. 5 (T. I. p. 405.

(31) Ceci est évident par les paroles que Diogène adresse à Mausole (Dial. mort. XXIV. 2. T. I. p. 430). Voyez encore ib. XXV. 2 (p. 433). XXVIII in. (p. 445). cf. Necyom. 15 (p. 476): *ἅπαντες γὰρ ἀτεχνῶς ἀλλήλοις γίνονται ὅμοιοι, τῶν ὀστέων*

Revenons à notre sujet. Les philosophes, non contents de considérer la *ψυχὴ* comme une substance éthérée, la prirent pour un être intellectuel, dans la signification d'*âme*. Hérodote dit que les Égyptiens ont été les premiers à enseigner que la *ψυχὴ* est immortelle, et qu'après la mort du corps, elle passe dans celui de quelque animal (32). Selon Diodore, ce fut Pythagore qui transporta cette doctrine en Grèce (33); suivant Diogène Laërce, ce philosophe enseignoit que la *ψυχὴ* est une matière éthérée, intellectuelle et différente de la vie, parcequ'il y a des êtres vivants qui ne possédent point de *ψυχή* (34). D'autres auteurs font honneur à Thalès de l'introduction de la doctrine de l'immortalité de l'âme (35). On connoît les développements que Socrate et Platon ont donnés à cette doctrine: mais il ne faut pas oublier qu'il est plus que probable qu'elle se bornoit en grande partie aux écoles de ces philosophes (36). Il paroît que l'impiété, qui alloit en augmentant avec la corruption

γεγυμνωμένων. Les Égyptiens seuls, dit-il, se trouvent en bon état, parcequ'ils ont été embaumés. De même le poëte Lucillius (Anthol. T. III. p. 40. LVI) appela-t-il les ombres *σκελετά.*

(32) Herod. II. 123. (33) Diod. Sic. T. I. p. 110.

(34) Diog. Laërt. p. 220. E. *Ἀπόσπασμα αἰθέρος —— ἀθάνατόν τε εἶναι αὐτὴν, ἐπειδήπερ καὶ τὸ ἀφ' ȣ̃ ἀπέσπασται, ἀθάνατόν τε ἐστί.*

(35) Diog. Laërt. p. 6. C.

(36) Cependant *ψυχή*, prise dans le sens de partie immortelle, rationel e, se trouve aussi chez les rhéteurs. Antiphon (Tetral. 1. Oratt. Att. T. I. p. 36. l. 6), après avoir dit: *τύπτων τε καὶ πνίγων ἕως τῆς ψυχῆς ἀπεστέρησεν αὐτὸν,* exhorte les juges à priver le meurtrier à son tour de la *ψυχή*, parcequ'elle a été l'auteur du meurtre: *ὑμᾶς δὲ χρὴ τήν τε ἀνομίαν τȣ̃ παθήματος ἀμύνοντας —— τὴν βȣλεύσασαν ψυχὴν ἀνταφελέσθαι αὐτόν.* Il y a aussi des passages dans les poëtes qui prouvent qu'ils ont profité des leçons de la philosophie, p. e. Eurip. fr. T. II. p. 469. II, passage qui s'accorde très bien avec Plat. Legg. V. p. 604. C.: mais ici les poëtes sont eux-mêmes philosophes. La nourrice de Phèdre, qui dit que nous aimons trop la vie, pleine de soins et de soucis, et que ce ne sont que les fables des poëtes et

des moeurs, se contenta de combattre les absurdités de l'opinion populaire, sans lui substituer quelque chose de plus raisonnable, et qu'on finit par ne rien croire du tout. Dans le Phédon de Platon, Cébès fait remarquer à Socrate que son opinion n'est pas celle de la plus grande partie du public, et qu'il y a beaucoup de gens qui sont persuadés que la ψυχή, en abandonnant le corps, au moment de la mort, se dissipe dans les airs, comme la fumée, et ne se retrouve plus nulle part (37); d'autres considéroient l'activité intellectuelle qu'on remarque dans l'homme comme l'harmonie d'une cithare, qui se maintient aussi longtemps que l'instrument est en bon état, mais qui se perd lorsqu'on le casse, ou lorsqu'on en détend les cordes (38). Ceux mêmes qui se laissoient persuader que l'âme a une existence plus durable que le corps, étoient encore très éloignés d'admettre qu'elle fût tout à fait indestructible et immortelle (39). Dans le livre de la République, Glauco, par la réponse qu'il donne à Socrate, poouve assez que la question sur l'immortalité de l'âme ne lui paroît rien moins que décidée (40).

Retournons aux opinions vulgaires. Il y a des passages où les poëtes parlent de l'état de l'homme après la mort comme d'un état d'anéantissement ou au moins d'insen-

l'ignorance de ce qui nous est réservé dans une autre existence qui nous inspirent la crainte de l'avenir (Hippol. 187—197), cette nourrice est bien plus sage qu'il ne convient à une personne de sa condition.

(37) Plat. Phaed. p. 380 fin. 381 in.

(38) Ib. p. 388. B—D.

(39) Ib. p. 388 F.—389. C.

(40) Plat. Rep. X. p. 516. E. Au reste, il est connu que les philosophes qui se sont expliqué le plus clairement sur l'immortalité de l'âme n'ont pu se défendre d'exprimer quelquefois des doutes à ce sujet. Voyez p. e. Plat. Apol. Socr. p. 368. G. Xenoph. Cyrop. VIII. 7. 22, 27.

sibilité complète([41]) : mais ces passages ont plutôt rapport à la fin de l'existence terrestre et n'impliquent pas toujours une négation absolue de la continuation d'une partie de cette existence dans une autre vie. Au reste les Grecs ne sont pas les seuls qui, sans nier une vie à venir, redoutent la mort à cause de ce qui arrivera à ce corps qu'ils ont si longtemps soigné et surveillé. Il ne seroit pas difficile d'entendre encore aujourd'hui des discours comme celui d'Axiochus, qui craignoit les vers et les insectes, et qui regrettoit

([41]) Theogn. 955 sq. —— *κείσομαι ὥστε λίθος ἄφθογγος* etc.
Cf. 997, où le poëte dit que, dans l'empire de Pluton, on n'entendra plus la lyre ni la flûte, qu'on ne s'y réjouira plus des dons de Bacchus. S'il falloit prendre ceci au pied de la lettre, il n'y auroit pas moyen de rendre raison de la différence qu'on croyoit exister entre le sort des initiés et celui des profanes. Suivant Aristophane et plusieurs autres auteurs que nous avons cités plus haut, la musique étoit un des principaux amusements des initiés. Mais ce n'est pas la seule inconséquence qu'on remarque dans ces idées populaires. Qui pourroit jamais s'imaginer des ombres qui eussent faim et soif et qui fussent sensibles à la douleur? Voyez encore Æsch. fr. T. V. p. 160.
—— *Ἄλγος δ' ȣ̓δὲν ἅπτεται νεκρῶν.*
Ib. p. 170. nº. 244.
—— *Οἷς μήτε χαίρειν, μήτε λυπεῖσθαι πάρα.*
Soph. Trach. 1175.
Τοῖς γὰρ θανȣ̃σι μόχθος ȣ̓ προσγίγνεται.
Eur. Troad. 602. —— *ὁ θανὼν δ' ἐπιλάθεται ἀλγέων ἀδάκρυτος.* Cf. 633. et fr. p. 424. XVI. Voyez surtout le passage tragique Heracl. 592 sq. Stobée a rassemblé plusieurs de ces sentences dans son 117e *λογός.* Cette idée d'insensibilité est exprimée d'une manière très forte et très tragique dans la plainte touchante de Moschus, Id. III. 106 sq. Les fleurs, dit-il, renaissent avec le printemps, mais nous autres mortels, quelque grands, quelque valeureux, quelque sages que nous ayons été, nous allons dormir d'un sommeil immense, infini, dans le sein de la terre, pour ne jamais plus nous réveiller.

Ἄμμες δ', οἱ μεγάλοι καὶ καρτεροὶ ἢ σοφοὶ ἄνδρες,
Ὁππότε πρᾶτα θάνωμες, ἀνάκοοι ἐν χθονὶ κοίλᾳ,
Εὕδομες εὖ μάλα μακρὸν ἀτέρμονα νήγρετον ὕπνον.

d'avance les plaisirs et les biens de cette vie ([42]). Sous ce rapport, Épicure avoit raison de dire que l'incertitude même sur ce qu'on a à craindre rend la crainte encore plus pénible ([43]).

J'ose même assurer que la croyance à une prolongation de l'existence au de là des bornes de cette vie, si elle n'étoit pas si éclairée chez le peuple, y étoit beaucoup plus générale que chez les philosophes. Le peuple étoit loin, il est vrai, des idées de Socrate à ce sujet, mais il étoit encore moins disposé à admettre les raisonnements des Sophistes. En général, la foi à l'immortalité de l'âme n'étoit que le partage du petit nombre, tandis que la croyance à la prolongation au moins de l'existence humaine étoit bien plus générale que l'incrédulité qui prétendoit que tout absolument finit avec la mort. Le peuple croyoit bien plus fermement et plus généralement à l'immortalité du corps (s'il m'est permis de m'exprimer ainsi), que les philosophes ne croyoient à l'immortalité de l'âme. Pour le prouver, il ne faudroit qu'alléguer l'affluence des Grecs aux mystères d'Éleusis. On y cherchoit un talisman contre les inconvénients d'une existence future. Par conséquent, quelle que fût l'idée qu'on s'en formât, il est certain qu'on ne regardoit pas la mort comme la fin de l'existence de l'homme, et qu'on croyoit y devoir rencontrer des difficultés contre lesquelles il étoit nécessaire de se prémunir ([44]).

([42]) Axioch. in Simon. dial. ed. Boeckh. p. 109 fin.

([43]) Voyez le raisonnement que lui attribue Diogène Laërce, p. 286. A. B. Les notions d'empire des morts et de tombeau sont perpétuellement confondues. Artémidore (Oneir. II. 55 in.) disoit : ἄπρακτοι γὰρ ἅπαντες οἱ ἐν ᾅδυ, καὶ ψυχροὶ καὶ ἀκίνητοι. Ici les morts sont des cadavres. Dans Lucien (Dial. mort. XXVI. T. I. p. 436) ce sont de véritables spectres, qui n'ont aucun des besoins de la nature humaine ; mais aussitôt qu'il est question de récompenses ou de peines, ces fantômes deviennent des hommes doués d'un corps sensible à la douleur et même d'une âme.

([44]) Je ne puis me défendre de revenir ici sur la singu-

Ressemblance entre l'ombre et la personne qu'elle représente, d'après les opinions populaires.

Parmi ces opinions populaires nous retrouvons d'abord celle que nous avons déjà remarquée chez Homère, qui attribue aux ombres une ressemblance parfaite avec le corps tel qu'il se trouvoit au moment de la mort. OEdipe se prive de la vue parcequ'il craint ne pouvoir soutenir la vue de son père, lorsqu'il le rencontrera dans l'empire des morts (45). Polyxène ne veut pas qu'on lui lie les mains, au moment où elle recevra le coup fatal, car, dit-elle, je ne veux pas que les morts me croient une esclave, moi qui ai été princesse dans cette vie (46). Lucien a imité ceci, en disant que l'ombre du Perse Oroetès ne pouvoit se tenir debout ni marcher, parcequ'étant en vie il avoit toujours été accoutumé à aller à cheval (47). Blepsias, qui mourut de faim, est maigre et pâle (48); les blessés gardent leurs contusions et leurs fractures (49); Socrate avoit encore

lière hypothèse de M. Dornedden. Cet auteur, se fondant sur un passage mal entendu d'un hymne orphique, prétend que *δῦναι δομὸν ᾿Αΐδος εἴσω* ne signifie autre chose que *ne plus exister*. Suivant M. Dornedden, tout ce que nous trouvons chez les auteurs sur les ombres et sur l'empire des morts ne sont que des allégories de l'anéantissement. Par conséquent, suivant lui, les Grecs ont imaginé des ombres, un empire souterrain avec des fleuves, Charon, Cerbère, et tout le reste, pour donner à connoître qu'il n'y a point d'ombres, point d'empire souterrain, point de Charon, etc.; en d'autres termes, ils se sont donné une peine infinie pour exprimer — rien; ils ont imaginé des êtres pour indiquer qu'il n'y en a pas. C'est bien l'allégorie la plus comique que j'aie encore trouvée. Daher, dit M. Dornedden, wird das Nicht-daseyn des Frühlings auf der Erde, unter dem Namen der Proserpine, durch den Uebergang derselben in den Hades, oder durch den Raub derselben von dem Hades (das personificirte Nichtseyn), ausgedrückt. Was ist ein Frühling, der mit dem Nichtseyn vermählt ist — anders als ein Frühling der nicht da ist? Dornedden, Neue Theorie etc. p. 259 sq., surtout p. 265.

(45) Soph. Oed. Tyr. 1355 sq. (46) Eurip. Hec. 550 sq.

(47) Lucian. Dial. mort. XXVII. 5. (T. I. p. 440.).

(48) Ib. 7. (p. 442.). (49) Ib. Necyom. 10. (p. 470 fin.).

les jambes enflées par l'effet du poison qui lui avoit causé la mort (50).

C'est par le même motif qu'on pansoit les plaies de ses amis, et qu'on mutiloit ses ennemis. Antigone prie Créon de lui permettre de panser au moins les plaies de Polynice (51). Hécube veut rendre le même service à Astyanax, et elle ajoute que chez les morts son père prendra soin de lui (52). La coutume qu'avoient les Spartiates de ce coiffer, avant de s'exposer au péril de perdre la vie, me paroît avoir la même origine (53). Au contraire ceux qui avoient tué quelqu'un, pour l'empêcher de s'en venger après sa mort, le mutiloient, en découpant partout quelque chose au cadavre et en attachant ces fragments au cou ou sous les aisselles (54). L'histoire ridicule racontée par Hérodote repose sur la même idée. L'ombre de Mélisse, femme de Périandre de Corinthe, s'étant plaint du froid, parcequ'on avoit négligé de brûler avec elle ses vêtements, ce prince fit dépouiller de leurs habits toutes les femmes des

(50) Ib. Necyom. 18. (p. 481 fin.). (51) Eurip. Phœn. 1663.
(52) Eurip. Troad. 1232 sq.

Τὰ δ'ἐν νεκροῖσι φροντίσει πατὴρ σέθεν.

(53) Herod. VII. 209.

(54) On appeloit ceci *μασχαλίζειν* ou *ἀκρωτηριάζειν*. Voyez Æsch. Choeph. 430. Schol. Soph. El. 439. (p. 217—219.). On le faisoit, dit le scholiaste, *ἵνα ἀσθενὴς γένοιτο πρὸς τὸ ἀντιτίσασθαι τὸν φονέα*, et il cite Apollonius Argon. IV. 477. (*ἐξάργματα τέμνε θανόντος*). Il parle encore d'une coutume dont Sophocle fait mention dans le même endroit, celle d'essuyer l'épée ensanglantée aux cheveux de la victime (*ἐκμάττειν*). Il auroit pu y ajouter une troisième, plus horrible encore, celle de prendre trois fois dans la bouche quelques gouttes du sang répandu et de le cracher sur le cadavre (Apoll. ib. 478.):

τρὶς δ'ἀπέλειξε φόνȣ, τρὶς δ'ἐξ ἄγος ἔπτυσ' ὀδόντων.

L'une et l'autre de ces coutumes devoit servir comme une purification du meurtrier. Cf. Schol. Apoll. adh. l. Voyez encore Hesychius in v. *μασχαλίζειν* et Etym. M. in v. *'Απάργματα*, où l'auteur cite aussi le passage d'Apollonius. Cf. fr. Æsch. T. V. p. 248. et fr. Soph. ed. Brunck. T. III. p. 509, 513 fin.

Corinthiens qu'il avoit rassemblées dans un temple, et il fit brûler ces habits, dans une fosse, en invoquant les mânes de Mélisse ([55]). Je ne sais pas si Lucien a eu en vue cette histoire, mais celle de Deménète, femme d'Eucrate, qu'il raconte, est absolument dans le même genre. Eucrate avoit fait faire de magnifiques obsèques à sa femme, et avoit eu soin de faire brûler tous ses vêtements, afin qu'elle ne manquât de rien: cependant sept jours après la cérémonie l'ombre de Deménète vint se plaindre à son mari de ce qu'on avoit oublié une de ses pantouffles, en lui indiquant où il pourroit la trouver. Eucrate brûla aussitôt la pantouffle ([56]). Il est inutile de dire que la conséquence naturelle de cette ressemblance qu'on croyoit exister entre les ombres et les personnes vivantes étoit que les ombres pouvoient se reconnoître. Dans Eschyle, Clytemnestre suppose qu'Iphigénie recevra son père aux bords de l'Achéron ([57]). Dans Euripide, Polyxène demande à Hécube ce qu'elle veut qu'elle dise à Hector et à Priam ([58]). Socrate lui-même ne doutoit pas qu'il ne revît Orphée, Homère et les anciens sages.

Connoissance que, suivant ces opinions, les ombres ont des choses de ce monde, et influence qu'elles exercent sur le sort des vivants.

D'après les poëtes, les ombres ont aussi connoissance des choses de ce monde. Les philosophes et les autres auteurs s'expriment ordinairement d'une manière douteuse à l'égard de cette opinion, sans cependant la rejeter entièrement ([59]). Les fictions du fleuve Léthé semblent indiquer qu'on considéroit les ombres comme privées même de la mémoire de

([55]) Herod. V. 92. ([56]) Lucian. Philops. 27. (T. III. p. 54.)
([57]) Æsch. Ag. 1556 sq. ([58]) Eurip. Hec. 422.
([59]) P. e. Plat. Menex. p. 408. F. *Εἴ τις ἐστιν αἴσθησις* etc. Isocr. Euag. (Oratt. Att. T. II. p. 211. l. 2). Æginet. (ib. p. 469. l. 42 fin.). Demosth. c. Lept. (Oratt. Att. T. IV. p. 436 fin.). Même chez Euripide, Herc. fur. 490 sq.

leurs propres actions [60]: mais ces fictions sont en contradiction directe avec tout ce que les poëtes mêmes qui en font mention rapportent au sujet des ombres. Bien loin d'avoir oublié ce qu'elles ont fait auparavant, ces ombres ont des rapports fréquents avec les habitants de ce monde, rapports qui tous sont basés sur la supposition qu'elles se rappellent d'une manière très distincte et les personnes et les choses. Pindare prie l'Écho de faire connoître à Cléodame les victoires remportées par son fils [61]. Dans Sophocle, le choeur prie la Renommée (*φάμα*) de porter à la connoissance des Atrides les malheurs de leur famille [62]. Xénophon semble supposer que les défunts ont connoissance des honneurs qu'on rend à leur mémoire [63]. D'ailleurs on croyoit que ceux qui venoient de mourir pouvoient aussitôt communiquer avec les ombres qu'ils rencontroient [64].

Mais on ne croyoit pas seulement que les morts avoient connoissance des affaires de ce monde, on leur attribuoit aussi sur elles une influence très marquée. On croyoit que, par la nécromancie, les vivants pouvoient les consulter. Suivant le récit d'Hérodote, Mélisse, après sa mort, indiqua à Périandre l'endroit où étoit caché le dépôt qu'il cherchoit [65]. On croyoit que les morts pouvoient prêter secours aux vivants. Chez Thucydide, les Platéens, craignant la vengeance des Thébains, appellent à leur secours les

(60) Aristophane fait mention du *Λήθης πεδίον*, Ran. 188. cf. Schol. Od. *Λ*. 51. Theogn. 507.

Ἥ τε βροτοῖς παρέχει λήθην, βλάπτουσα νόοιο.

Apollonius de Rhodes (I. 640 sq.) fait remarquer, comme une exception à la règle, qu'Æthalide, qui avoit reçu le don de la mémoire de son père Mercure, pouvoit se rappeler les choses passées aux bords de l'Achéron.

(61) Pind. Ol. XIV. 30 sq. cf. Pyth. V. 132 sq.

(62) Soph. El. 1062 sq. (63) Xenoph. Cyrop. VIII. 7. 18.

(64) P. e. Pind. Ol. VIII. 106 sq.

(65) Herod. V. 92. 7.

mânes de leurs ancêtres ([66]). On croyoit que les homicides étoient poursuivis par leurs victimes, et que celles-ci leur annoncoient la peine qui les attendoit. La jeune fille assassinée par Pausanias lui annonça sa fin prochaine ([67]). Épaminondas, dit Pausanias, offrit des sacrifices et adressa des prières à Scédasus et à ses filles; il tâcha de leur prouver que le combat qui alloit être livré devoit autant servir à les venger qu'à sauver les Thébains ([68]). Quand même Épaminondas ne l'auroit pas cru, le récit seul prouve qu'on attendoit quelque secours de Scédasus et de ses filles outragées. Le pouvoir qu'on attribuoit aux héros reposoit entièrement sur l'opinion où l'on étoit que les morts peuvent récompenser les bienfaits et se venger du mal qu'ils ont reçus des vivants. Nous en avons cité plusieurs exemples plus haut. Ce que nous avons dit au sujet des Furies le prouve également. Ces déesses, comme nous venons de le voir, doivent leur existence à l'opinion qui attribuoit aux morts le pouvoir de poursuivre les vivants de leur vengeance. La victime d'un meurtre poursuit les juges lorsqu'ils ne punissent pas l'homicide ([69]). Hippias assure qu'il a la coutume de faire d'abord l'éloge des morts et ensuite celui des vivants, pour éviter l'envie de ceux-ci et l'indignation des premiers ([70]). Suivant Platon, on disoit que celui qui vient de tomber sous le fer d'un meurtrier est animé du désir de se venger, et qu'il ne cesse de poursuivre son ennemi et de l'effrayer ([71]). Dans un autre

([66]) Thucyd. III. 59.
([67]) Plut. Cim. 6. Paus. III. 17 fin.
([68]) Paus. IX. 13. 3.
([69]) Antiph. Tétral. 3. (Oratt. Att. T. I. p. 22. l. 10) et les passages cités plus haut.
([70]) Plat. Hipp. maj. p. 96 in.
([71]) Plat. Leg. IX. p. 556 fin. 657 in.

endroit, ce philosophe dit que les défunts prennent soin de leurs enfants, qu'ils veulent du bien à ceux qui les honorent, et qu'ils sont les ennemis de ceux qui les maltraitent ([72]). Xénophon, dans sa Cyropédie, attribue les mêmes opinions à Cyrus ([73]).

Il n'est donc pas étonnant qu'on trouve ces opinions dans les traditions populaires et dans les productions des poëtes. Dans celles-ci, les défunts font connoître leur volonté aux vivants ou leur donnent, au moyen de songes, des avis sur l'avenir ([74]); leurs amis attendent d'eux du secours, surtout lorsqu'il s'agit de venger leur mort ([75]). On leur suppose même du pouvoir sur les intentions et sur les passions des vivants ([76]). Ils res-

([72]) Plat. Leg. XI. p. 680 fin.

([73]) Xenoph. Cyrop. VIII. 7. 18. *Τὰς δὲ τῶν ἄδικα παθόντων ψυχὰς οὔπω κατενοήσατε, οἵους μὲν φόβους τοῖς μιαιφόνοις ἐμβάλλουσιν; οἵους δὲ παλαμναίους τοῖς ἀνοσίοις ἐπιπέμπουσι;*

([74]) P. e. Pind. Pyth. IV. 282 sq. Pélias prétend avoir vu en songe Phrixus lui ordonner de faire enlever la toison d'or. Absolument de la même manière Eumène pretendit qu'Alexandre lui avoit ordonné de faire pour lui un tabernacle. Plut. Eum. 13. Voyez encore le songe de Clytemnestre dans Éschyle (Choeph. 529 sq.) et dans Sophocle, El. 452 sq.

([75]) Æsch. Choeph. 128 sq. 386, 452, 455, 475 sq. cf. Soph. El. 446 sq. Eur. Hel. 968 sq. Oreste prie son père de venir à son secours avec tous ceux qui avoient eu part à la prise de Troye, Eur. El. 680 sq. cf. Or. 795. Dans Sophocle, le choeur attend même qu'Agamemnon envoie Dicé pour venger sa mort. El 493. Dans Éschyle, Oreste promet qu'après sa mort, il empêchera les Argiens de violer le traité conclu avec les Athéniens, et qu'il les bénira lorsqu'ils y resteront fidèles. Æsch. Eum. 757 sq. Le tombeau d'OEdipe assureroit la victoire aux Athéniens sur les Thébains (Soph. OEd. Col.), et celui d'Erysthée les feroit triompher des Héraclides (Eur. Héracl. 1026).

([76]) Électre prie son père de la rendre plus chaste que ne le fut sa mère, Æsch. Choeph. 136 sq. Chez Euripide, Hélène adresse une prière semblable à un défunt, Hel. 64. Il faut avouer que dans la bouche d'Hélène cette prière est assez équivoque. Ici l'adoration des défunts se confond avec le culte des héros. Aussi les motifs qu'on emploie pour les engager à envoyer du secours ont-ils les mêmes que ceux qu'on allègue en priant les dieux :

sentent une haine implacàble contre leurs meurtriers ([77]), et poursuivent ceux qui refusent de venger leur mort ([78]). L'influence que les morts exerçoient en personne sur les vivants tient entièrement aux fables sur la résurrection des morts, fables dont on ose à peine faire mention dans cette période toute historique. Cependant les poëtes font encore plusieurs fois mention de la résurrection de Sisyphe ([79]), des résurrections opérées par Esculape ([80]), de la résurrection d'Alceste ([81]), de celle des Palices ([82]), de celle de Scylla ([83]), du séjour alternatif d'Æthalide dans l'empire des morts et

ils sont en grande partie basés sur l'amour-propre. Oreste attend du secours de son père à cause des libations qu'il lui offre, et sans lesquelles il ne seroit pas honoré chez les morts. Æsch. Choeph. 479 sq.

([77]) Æsch. Choeph. 36 sq. 283. Voyez surtout 360. Le feu ne dompte pas la colère du mort; celui-ci déplore la vie, et il ne cherche qu'à se venger. Cf Soph. El. 475 sq. Le mort n'oublie pas la vengeance, et (vs. 1413 sq). ; il redemande le sang de la main de celui qui l'a frappé. Hercule menace son fils de sa colère, même lorsqu'il sera dans l'empire des morts, s'il oublioit sa promesse. Soph. Trach. 1203. Tirésias dit à OEdipe qu'il est haï dans l'empire des morts (c'est à dire par son père qu'il avoit tué sans le connoître). Soph. Oed. Tyr. 415.

([78]) Oreste se défend contre l'accusation d'avoir tué sa mère, en alléguant la colère dont l'auroit poursuivi son père, s'il ne l'avoit pas vengé. Eur. Or. 580 sq. Oreste, Électre et Pylade, en se préparant à commettre un nouveau crime, invoquent le secours d'Agamemnon, et lui rappellent le meurtre qu'ils ont déjà commis pour le venger. ib. 1225—1245. Voyez l'étonnement et l'admiration de Thésée, lorsqu'il apprend qu'Hippolyte l'absout de toute imputation au sujet de sa mort. Il le croit à peine, et il lui fait répéter sa promesse, pour être sûr qu'il tiendra parole dans l'empire des morts. Eur. Hipp. 1450 sq.

([79]) P. e. Theogn. 504 sq. Soph. Phil. 623 sq.

([80]) Pind. Pyth. III. 99 sq. Æschyl. Ag. 1020 sq. Eurip. Alcest. in.

([81]) Æsch. Eum. 713 sq. Eur. Alcest.

([82]) Fr. Æsch. T. V. p. 20. Les Palices étoient de véritables *revenants*. On disoit que leur nom dérivoit de πάλιν ἵκεσθαι.

([83]) Lycophr. 48 cf. 651.

sur la terre ([84]). Quelques auteurs racontent de semblables miracles au sujet de personnes qui appartiennent plutôt au domaine de l'histoire qu'à celui de la mythologie, d'Ésope par exemple, dont on racontoit qu'ayant été ressuscité, il prit part au combat des Thermopyles ([85]), d'Hermotime de Clazomènes ([86]), d'un certain Ère, Arménien ([87]).

Influence qu'exercèrent ces opinions sur les cérémonies funèbres. La sépulture et les honneurs funèbres considérés comme un devoir religieux.

L'une des preuves les plus convaincantes pour l'opinion dont nous venons de parler c'est l'intérêt que les Grecs de tout âge attachoient à la sépulture et aux honneurs à rendre aux défunts. Sans vouloir prétendre qu'ils se formoient toujours les mêmes idées sur la nécessité de cette cérémonie ([88]), il est certain que l'on considéroit toujours la sépulture et les honneurs funèbres comme ordonnées par la religion. Nous ne parlerons pas ici de l'Antigone ou du dernier acte de l'Ajax de Sophocle ([89]) :

([84]) Apollon. Rhod. I. 646 sq. Toutefois il est évident que ce récit a rapport à la métempsycose. Cf. Schol. ad 644.

([35]) Ptolem. Hephæst. fil. p. 333 fin. 334 (Hist. Poët. scr.). cf. Suid. in v. Ἀναβιῶναι.

([36]) Lucian. Musc. encom. 7 (T. III. p. 96).

([37]) Plat. Rep. X. p. 518. G. cf. Valer. Max. I. 8. ext. 1.

([88]) Voyez plus haut T. II. p. 491, 492. Héliodore (Æthiop. II. 5) dit encore que celui qui n'est pas enterré n'est pas reçu parmi les ombres, et Achille Tatius (V. 16) que les noyés ne descendent pas ὅλως εἰς ᾅδȣ. Chez Sophocle, Antigone fait entrevoir que celui qui a été enterré est honoré des ombres (Ant. 25). Le motif principal étoit la crainte du ressentiment des dieux infernaux. Voyez p. e. Soph. Antig. 1183 sq.

([82]) Chez Sophocle (Ant. 448 sq.) la sépulture est un devoir imposé par Jupiter et Dicé. Τιμαὶ θεῶν. 737. cf. 741. τȣτῶν θεῶν ἔντιμα. 77. Chez Euripide (Phœn. 1331) χθόνιον ȣ̓σεβεῖν θεόν. cf. Soph. Aj. 1120. 1322. Ici le cadavre est considéré comme un autel. Un ἱκέτης s'y réfuge, et l'on prononce une exécration solennelle contre celui qui oseroit violer cet asyle. ib. 1161 sq.

il faudroit les citer presqu'en entier : il suffira de faire observer que les poëtes n'alloient pas trop loin, en attribuant ces opinions à leurs personnages. Solon non seulement ordonna d'enterrer les morts ([90]), mais il défendit même d'en dire du mal ([91]). Les Grecs se glorifioient de l'intérêt qu'ils prenoient à s'acquitter de ces devoirs comme d'une preuve de leur humanité et de leur supériorité sur les Barbares ([92]). Lysias, dans son discours funèbre, loue ses compatriotes de ce qu'ils envoyèrent des hérauts aux Thébains, pour les engager à accorder la sépulture à leurs ennemis vaincus ([93]). Suivant cet orateur, les arguments qu'ils alléguèrent sont absolument les mêmes que ceux qu'on trouve dans les tragédies. Ils leur représentèrent, dit-il, que le galant homme se venge de son ennemi vivant, mais que celui qui veut donner des marques de prouesse, en sévissant contre les morts, prouve qu'il n'a pas grande opinion de son propre courage ([94]). Ils ajoutèrent qu'il ne faut pas priver les dieux infernaux de ce qui leur est

([90]) Ælian. V. H. V. 14. cf. H. A. II. 42. Voyez aussi la loi citée par Démosthène, c. Macart. (Oratt. Att. T. V. p. 315. l. 57. Suivant une autre disposition très remarquable citée par Èschine (c. Timarch. Oratt. Att. T. III. p. 254), le jeune homme qui auroit été prostitué par son père, est délivré de l'obligation d'entretenir celui-ci pendant sa vieillesse, mais nullement de celle de l'enterrer après sa mort, ou de lui rendre les honneurs funèbres. L'orateur fait observer que la loi, tout en punissant le père par la privation du secours qu'il auroit pu attendre de son fils, ne veut pas étendre sa rigueur au-delà du terme de la vie, ni permettre qu'on néglige les devoirs envers la divinité.

([91]) Plut. Sol. 21. Plutarque ajoute : *καὶ γὰρ ὅσιον τοὺς μεθεστῶτας ἱεροὺς νομίζειν.*

([92]) *Νόμιμα Ἑλλάδος* et *ἀνθρώπινα.* Eur. Suppl. 311, 378, 526.

([93]) Lys. Epitaph. (Oratt. Att. T. I. p. 173 fin. 174 in.)

([94]) Chez Euripide, Alcmène, tout en annonçant son projet de tuer Eurysthée, déclare cependant ne pas vouloir lui refuser une honnête sépulture. Heracl. 1022 sq.

dû [95], et que l'on se rend coupable envers les dieux célestes en donnant occasion à la profanation de leur culte [96]. Isocrate, en parlant du même événement, appelle la coutume d'enterrer les morts un devoir observé par tous les humains et prescrit par la justice divine [97]. Lycurgue place ce devoir au même rang avec la piété filiale et l'amour de la religion [98]. L'auteur du livre sur les vertus et les vices qu'on trouve parmi les ouvrages d'Aristote commence par les devoirs que nous impose la religion, il donne le second rang à ceux qu'il faut observer envers les parents et le troisième aux honneurs à rendre aux défunts [99]. Diodore considère le bonheur dont jouit Ptolémée comme une récompense de sa munificence à honorer la mémoire d'Alexandre [100].

[95] On trouve la même idée chez Sophocle, Antig. 1058 sq.

[96] Je crois que c'est ce qui est exprimé par Tirésias chez Sophocle, Antig. 1004 sq. Lorsqu'on laisse les morts sans sépulture, les oiseaux de proie s'en emparent et laissent tomber sur les autels les parties sanglantes qu'ils en ont arrachées.

[97] Isocr. Panath. (Oratt. Att. T. II. p. 301).

[98] Lycurg. c. Leocr. (Oratt. att. T. III. p. 221 fin.) Dion Chrysostome (Or. XXXI. T. I. p. 572, 573) place parmi les ἀσεβήματα l'ingratitude envers les parents, et les péchés commis contre la mémoire des défunts.

[99] Aristot. de virt. et vit. (T. II. p. 220. A. cf. p. 221. A.). Dans les Problèmes (Problem. XXIX. 9. ib. p. 622. D.), pour prouver qu'il est plus juste de défendre les morts que les vivants, l'auteur remarque que les premiers ne peuvent plus se défendre.

[100] Diod. Sic. T. II. p. 279 fin. 280 in. Kirchmann (de funer. p. 207) a rendu très probable que la cérémonie de brûler les cadavres étoit considérée comme un holocauste en l'honneur de Pluton, et il croit que c'étoit la raison pourquoi l'on ne brûloit pas les cadavres qui avoient été frappés par la foudre, ceux-ci étant consacrés à Jupiter (p. 11). Il est vrai, le fulmine tactus étoit ἱερὸς νεκρὸς, Διὸς θησαυρὸς (voyez p. e. Euripide, Suppl. 935 sq. Ἢ χωρὶς, ἱερὸν ὡς νεκρὸν, θάψαι θέλεις.; Θάψαι ne signifie pas *enterrer*, mais toute la cérémonie): mais il n'est pas vrai qu'on ne le brûloit pas. Dans la même tragédie, Capanée est placé sur un bûcher

Et comme un devoir envers les morts eux-mêmes.

Mais la sépulture n'étoit pas seulement considérée comme un devoir envers les dieux, on croyoit aussi que c'étoit un bienfait qu'on rendoit aux morts. Le désir d'obtenir une honnête sépulture et la crainte d'en être privé est exprimé de la manière la plus énergique par les personnages des tragédies grecques. Ajax adresse, dans ce but, des prières à Jupiter (101). Oreste prie son ami Pylade de lui ériger un cénotaphe en Grèce (102). Macarie exige qu'on lui fasse des obsèques magnifiques, pour la récompenser du noble sacrifice qu'elle est prête à faire (103).

et brûlé comme les autres. Böttiger (Kunstmyth. p. 34), qui cite ces passages de Kirchmann, fait observer que les Chrétiens avoient en aversion la coutume de brûler les cadavres, parcequ'ils la considéroient comme une idolâtrie. Cet auteur fait des réflexions très intéressantes sur les cérémonies funèbres de différentes nations, surtout sur la différence entre la coutume d'enterrer et de brûler les cadavres (p. 32—36): mais ce qui suit, p. 37—40, sur l'origine phénicienne de cette dernière coutume, prouve encore la prédilection qu'a cet auteur pour les Orientaux. Il n'y a aucune raison de croire que les Grecs n'aient pu brûler leurs cadavres, s'ils ne l'avoient appris des Phéniciens, et l'on ne voit pas pourquoi Hercule n'auroit pu s'ériger un bûcher sur l'Oeta, si les Phéniciens n'avoient pas célébré l'apothéose de leur Melkarth. Tout ceci est très ingénieux, mais aussi peu prouvé que l'opinion qui représente les travaux d'Hercule comme une allégorie des signes du zodiaque. Il falloit d'abord prouver que le fils d'Alcmène a quelque chose de commun avec ce dieu phénicien. Je crois avoir prouvé le contraire dans le second volume de cet ouvrage. Au reste il suffira de comparer avec cette opinion de Böttiger les recherches de Meiners sur la véritable origine de la coutume de brûler les cadavres. Gesch. d. Relig. T. II. p. 731 sq.

(101) Soph. Aj. 820 sq. (102) Eur. Or. 702 sq.

(103) Eur. Heracl. 588 sq. Ceci prouve que la remarque que le même poëte met dans la bouche d'Hécube (Troad. 1248):

Δοκῶ δὲ τοῖς θανοῦσι διαφέρειν βραχὺ,
Εἰ πλουσίων τις τεύξεται κτερισμάτων,

est une réflexion du philosophe Euripide, et nullement propre à la personne qu'il met en scène. On trouve la même idée, quoique exprimée d'une manière beaucoup plus décente, chez

Chez Platon, Hippias déclare que c'est un grand bonheur d'obtenir de belles funérailles de ses fils ([104]), et la manière dont Isée s'exprime à ce sujet prouve suffisamment que Hippias avoit bien rendu l'opinion populaire à cet égard ([105]). Au reste rien ne prouve plus le soin qu'on avoit pour les défunts, que la quantité immense de vases, de phioles, de miroirs et d'autres ornements et ustentiles qu'on a trouvés dans les tombeaux ([106]). Dans les tombeaux d'enfants on a découvert toutes sortes de joujoux, preuve aimable de l'humanité et de la sensibilité des Grecs. Souvent aussi on y déposoit les vases qu'on avoit coutume de donner aux enfants comme prix dans les exercices, vases dont les peintures représentent ordinairement la joie de l'enfant lui-même au sujet de la récompense qu'il vient d'obtenir ([107]). Aussi les libations et les ornements qu'on suspendoit aux tombeaux étoient-ils considérés comme des offrandes aux défunts ([108]).

Xénophon, Cyrop. VIII. 7. 25. Chez Hérodote, la femme du berger qui a trouvé Cyrus, se réjouit dans l'espoir que son fils obtiendra des funérailles royales. Herod. I. 112 fin. Aussi les Athéniens et les Syracusains furent-ils obligés de promulguer des lois somptuaires au sujet des funérailles. Cic. Leg. II. 26. Diod. Sic. T. I. p. 433.

([104]) *Καλόν*. Plat. Hipp. Maj. p. 100. A. fin.

([105]) Isæus, de Menecl. hæred. (Oratt. Att. T. III. p. 18). Ménéclès désire avoir un fils *ὅπως* —— *ἔσοιτο αὐτῷ ὅστις ζῶντα τε γηροτροφήσοι καὶ τελευτήσαντα θάψοι καὶ εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον τὰ νομιζόμενα αὐτῷ ποιήσοι.* Cf. de Apollod. hæred. p. 90. l. 30). Chez un auteur plus récent, Xénophon d'Éphèse (Ephes. III 10 in.), être privé de la sépulture est appelé assez énergiquement: *μετὰ τὸν θανατὸν ἀπολλύσθαι.*

([106]) Voyez von Stackelberg, Gräber der Griechen, T. I. p. 43.

([107]) Ib. T. III. p. 14 in. 15. Voyez p. e. tab. 17.

([108]) Voyez, au sujet des cheveux et des fleurs qu'on suspendoit aux tombeaux et des libations qu'on y faisoit, l'Électre de Sophocle et les Choéphores d'Eschyle. Les libations étoient ordinairement de miel, de lait, de vin, d'eau (Eur. Or.

Souvent on les accompagnoit de prières ([109]), de sacrifices ([110]) et de jeux publics, qu'on célébroit annuellement ([111]). Il y a même des passages qui prou-

113 sq.), et de sang (Iph. T. 159 sq.). On y offroit aussi des gâteaux (Hel. 554. *ὀρθοστάδες πελάνοι*. Apoll. Rhod. IV. 712). Pour les images de cippes et de tombeaux ornés de fleurs et de bandelettes, voyez von Stackelberg, Gräber d. Griechen, tab. 45, 46. Aujourd'hui encore les Grecs honorent la mémoire de leurs morts à peu près de la même manière. Voyez Sonnini, Voyage en Grèce, T. II. p. 153 sq.

([109]) P. e. Eur. Or. 114 sq. Isée fait mention des cérémonies ordinaires (*τὰ τρίτα καὶ τὰ ἔνατα*, de Menecl. hæred. Oratt. Att. T. III. p. 25 in.). Le mot *ἐναγίζειν* étoit en usage pour les cérémonies ordinaires aussi bien que pour celles qui étoient en usage pour les héros (ib. p. 27 in.).

([110]) Apoll. Rhod. I. 587 sq. II. 839 sq. cf. 926.

([111]) Nous en avons déjà trouvé un exemple chez Homère. Sur les honneurs publics rendus par les Athéniens à ceux qui avoient succombé en défendant la patrie, voyez Thucyd. II. 34. Diod. Sic. T. I. p. 430. et Lys. Epitaph. (Oratt. Att. T. I. p. 190), qui ajoute : *ὡς ἀξίους ὄντας τοὺς ἐν τῷ πολέμῳ τετελευτηκότας ταῖς αὐταῖς τιμαῖς καὶ τοὺς ἀθανάτους [illegible]*. Plutarque (Arist. 21) décrit la cérémonie annuelle qu'on célébroit en l'honneur de ceux qui avoient succombé à Platée. Cf. Thucyd. III. 58. Ajoutons cependant que, quoique les Grecs fussent assez bruyants en exprimant leur douleur au sujet de la perte de quelque personne chérie (voyez p. e. Æsch. VII. c. Th. 1002 sq. Choeph. 147, 148. Soph. El. 1117 sq.), les exemples de cérémonies funèbres annuelles accompagnées de lamentations et de flagellations, si fréquentes chez les Égyptiens et les peuples orientaux, sont rares en Grèce. C'est de cette manière que les Spartiates honoroient la mémoire de leurs rois (Herod. VI. 58 Xenoph. Rep. Laced. fin.), et les Thessaliens celle d'Achille (Paus. VI. 23, 2 fin. cf. Lycophr. 859 sq.). Il est remarquable que les vases qu'on a trouvés dans les tombeaux représentent tant de scènes non seulement réjouissantes (de banquets, de noces), mais même comiques et licencieuses. L'ouvrage du baron de Stackelberg, die Gräber d. Griechen, en offre une foule d'exemples. Le caractère enjoué des Grecs ne se démentit jamais. Et cependant combien ne trouve-t-on pas d'images touchantes des derniers adieux que se font des parents ou des amis prêts à se quitter pour toujours. Voyez p. e. Visconti, Mus. Worsleyan. tab. 2. cf. Müller, Mon. de l'art antique, T. II, livr. 2. pl. 29. fig. 125, 126.

vent qu'on considéroit ces libations et ces sacrifices comme de véritables repas offerts aux défunts; ceci cependant est d'autant moins étonnant qu'on considéroit de la même manière les sacrifices et les libations qu'on offroit aux dieux. Dans la cérémonie annuelle instituée en l'honneur de ceux qui avoient été tués à Platée, cérémonie que Plutarque décrit en détail, et qu'on célébroit encore de son temps, après avoir versé de l'eau et de l'huile sur les tombeaux, et après les avoir couronnés de mirte, on immoloit un taureau, et on faisoit des libations de vin, en invoquant Jupiter et Mercure infernal, et en invitant les hommes valeureux qui avoient succombé, en défendant la Grèce, à prendre part au repas et aux libations de sang (112). Dans l'Hécube d'Euripide, Neoptolème, en sacrifiant Polyxène sur le tombeau de son père Achille, invite celui-ci à boire du sang de la jeune fille (113). Dans les fêtes qu'on célébroit en l'honneur des trépassés en Bithynie, on les invitoit à venir prendre part au banquet (114). Chez Lucien, Mercure assure qu'on croyoit que les ombres se regaloient de ce qu'on leur offroit sur les tombeaux (115).

Nous sommes loin de croire que les gens un peu sensés aient pris tout ceci au pied de la lettre: mais il est certain qu'on considéroit les libations et les sacrifices, et la sépulture en général, com-

(112) Plut. Aristid. 21. *Παρακαλεῖ τὺς ἀγαθὺς ἄνδρας —— ἐπὶ τό δεῖπνον καὶ τὴν αἱμακυρίαν.*

(113) Eurip. Hec. 535 sq. —— *ἐλθὲ δ', ὡς πίῃς μέλαν*
Κόρης ἀκραιφνὲς αἷμ' ——

(114) *Ὡς μετάσχοιεν τῆς δαιτός.* Eustath. ad Od. p. 335. l. 10.

(115) Lucian. Contempl. 22 (T. I. p. 519). *Δειπνεῖν τὴν κνίσσαν, καὶ τὸν καπνὸν, πίνειν δε ἀπὸ τῦ βόθρυ τὸ μελίκρατον.* Cf. de luct. 9 (T. II. p. 926). *Τρέφονται δὲ ἄρα ταῖς παρ' ἡμῖν χοαῖς, καὶ τοῖς καθαγιζομένοις ἐπὶ τῶν τάφων.*

me une chose agréable et utile aux défunts, et comme un devoir indispensable envers les dieux de l'empire des morts. Cependant on croyoit que ces oblations n'étoient agréables aux morts qu'en tant qu'elles leur étoient offertes par leurs amis. Chez Euripide, Hercule déclare qu'il lui est défendu d'enterrer ses enfants, parceque lui-même il avoit été l'auteur de leur mort (116). Dans l'Ajax de Sophocle, Teucer ne veut pas accepter le secours que lui offre Ulysse pour enterrer Ajax, de crainte que cela ne déplaise au défunt, parcequ'Ulysse avoit été son ennemi (117). Ni Oreste ni Electre ne veulent approcher du tombeau de Clytemnestre (118). Selon Isée, Euthycrate, avant sa mort, ordonna à sa famille d'avoir soin que personne qui appartînt à celle de Thudippe, son ennemi, n'approchât de sa tombe (119).

Privation de sépulture considérée comme une peine. Coutume générale de redemander les morts après une bataille.

Comme la sépulture étoit un bienfait, on la refusoit à celui qui par ses crimes devoit être considéré comme l'ennemi de la société. L'histoire de Polynice est connue (120). Les Arcadiens laissèrent sans sépulture le traître Aristocrate (121). Les Phéréens ordonnèrent de jeter hors de la ville le cadavre du tyran Alexandre et défendirent de l'enterrer (122). Suivant Théopompe, on jeta dans la mer le cadavre d'Hyperbolus (123). Les Athéniens ordonnèrent même d'exhumer les restes de Phrynichus, lorsqu'on eut reconnu

(116) Eur. Herc. fur. 1361. (117) Soph. Aj. 1380 sq.

(118) Eur. Or. 105, 796. Chez Sophocle (El. 426) Électre dit même: *Οὐδ' ὅσιον, ἐχθρᾶς ἀπὸ γυναικὸς ἱστάναι*
Κτερισμάτ', οὐδὲ λουτρὰ προσφέρειν πατρί. cf. 435 sq.

(119) Is. de Astyph. (hæred. Oratt. Att. T. III. p. 112 fin. 113 in. cf. p. 117. l. 36.).

(12) Æsch. VII. c. Th. 992 sq.

(121) Paus. IV. 22 fin. (122) Plut. Pelop. fin.

(123) Theopomp. fr. ed. Eyss. Wichers, p. 79. fr. 103.

qu'il avoit été traître à la patrie ([124]). Quelquefois aussi on refusoit la sépulture par une haine particulière, mais les exemples en sont très rares ([125]). Au contraire, si l'on punissoit les traîtres, en leur refusant la sépulture, celui qui en privoit une personne innocente étoit lui-même considéré comme digne de l'animadversion publique, et on le traitoit selon toute la rigueur des lois divines et humaines. Voilà aussi l'origine de la coutume de suspendre les hostilités après une bataille, pour enterrer les morts.

Que le général ait été victorieux, ou qu'il ait été vaincu, dit Onosandre, il faut qu'il ait soin de faire enterrer les soldats tués, et qu'il ne s'en dispense, ni à cause des circonstances, ni pour le temps, ni par la crainte; cette attention envers les morts est un devoir sacré et religieux, et d'un exemple intéressant pour ceux qui leur survivent. Chaque soldat se représente en effet que, s'il périssoit à la guerre, il seroit traité avec la même négligence, et jugeant de l'avenir par ce qui se passe sous ses yeux, il en conclut que, s'il venoit à mourir, il resteroit sans sépulture, et cette idée lui présente une infamie ([126]). On connoît l'histoire tragique des généraux athéniens qui, quoique vainqueurs dans la bataille navale des Arginuses, furent condamnés à mort pour avoir négligé de rassembler les morts et de les ensevelir. L'injustice de cette accusation, sur laquelle il est inutile de nous étendre

([124]) Lycurg. c. Leocr. (Oratt. Att. T. III. p. 229 fin.) Eustathe rapporte que chez les Spartiates on défendoit de faire des libations pour celui qui avoit été tué par derrière, ad Il. p. 1371. l. 20.

([125]) Antigonus traita ainsi le cadavre d'Alcétas, Diod. Sic. T. II. p. 293 in.

([126]) Onosand. Strateg. 36, d'après la traduction du baron de Zur-Lauben.

ici, ne déroge en rien à la conclusion qu'on est en droit d'en tirer [127].

Aussi les exemples de négligence à cet égard sont-ils très rares. La partie vaincue ne manquoit jamais d'envoyer un héraut au vainqueur, pour lui demander la permission d'ensevelir les morts; et il n'étoit pas moins rare de voir le vainqueur refuser une semblable demande. Quelquefois même celui-ci aima mieux s'humilier devant un ennemi vaincu, que de laisser dans son pouvoir un seul cadavre. Les Athéniens, ayant vaincu les Corinthiens dans une attaque sur Cenchrée, dans la guerre du Péloponnèse, leur envoyèrent un héraut, pour obtenir deux cadavres qu'ils n'avoient pu retrouver, lorsqu'ils firent le dénombrement de leurs morts [128]. Plutarque fait observer que cette attention étoit d'autant plus louable, que celui qui envoyoit un héraut étoit ordinairement considéré comme avouant par là sa défaite et privé du droit d'ériger un trophée [129]. Dans la retraite des dix-mille, Xénophon et Chirisophe, pour obtenir leurs morts des Barbares, sacrifièrent un guide dont ils avoient grandement besoin [130]. Je ne connois qu'un seul exemple d'un général d'armée qui, pour ne pas avouer sa défaite, laissa ses morts au pouvoir de l'ennemi, et encore l'auteur qui le rapporte n'est-il pas d'une autorité qui nous oblige à lui prêter une foi implicite. C'est Polyen, qui raconte qu'après un combat indécis, les Mantinéens, voulant envoyer un héraut aux Thébains, pour demander les morts (apparemment parceque les Thébains étoient restés maîtres du champ de bataille),

[127] Valère Maxime (IX. 8. ext. 2) dit très à propos de la république d'Athènes: necessitatem puniens, cum honorare virtutem debuisset. [128] Thucyd. IV. 44.

[129] Plut. Nic. 6 (T. III. p. 349 fin.)

[130] Xenoph. Anab. IV. 2. 22.

l'Athénien Cinéas, dont le frère Démétrius venoit d'être tué, s'y opposa, en disant qu'il aimoit mieux ne pas ensevelir son frère que d'avouer sa défaite, le seul motif qui engagea son frère à sacrifier sa vie dans le combat ayant été d'empêcher l'ennemi d'ériger un trophée([131]). En général, il n'y a que les grandes déroutes dans lesquelles on négligeât la précaution dont nous venons de parler: par exemple après la défaite qu'essuyèrent les Athéniens devant Syracuse, et lorsqu'ils furent obligés de lever précipitamment le siège de cette ville([132]). Xénophon reprocha même à Chirisophe la retraite précipitée par laquelle il avoit été obligé d'abandonner deux cadavres([133]).

Il n'est pas moins rare, avons-nous dit, de trouver des exemples de vainqueurs qui refusèrent de rendre les morts sur la demande des vaincus. Quelquefois cependant on cherchoit des prétextes pour s'en dispenser, ou l'on tâchoit de s'en prévaloir, comme d'un service, pour obtenir quelque avantage. Les Béotiens ne voulurent pas rendre les morts aux Athéniens que sous condition que ceux-ci abandonneroient le temple d'Apollon à Délium où ils s'étoient retranchés; ils prétendoient que fortifier un temple étoit un sacrilège non moins grand que celui de refuser les morts, argument dont cependant les Athéniens étoient loin de reconnoître la validité([134]). Ctésias prétend qu'après la bataille de Marathon, les Athéniens refusèrent de rendre aux Perses

([131]) Polyæn. Strateg. II. 32.

([132]) Thucyd. VII. 72, 75. L'auteur ajoute que le spectacle des morts laissés sans sépulture remplit les âmes de douleur et de crainte. cf. Plat. Nic. 25 fin.

([133]) Xenoph. Anab. IV. 1. 19.

([134]) Thucyd. IV. 98. Les Athéniens disoient que c'étoit une plus grande impiété de vouloir qu'on rachetât des cadavres par un temple, que de refuser d'abandonner un temple pour obtenir ce qu'on n'avoit aucun droit de refuser.

le cadavre de Datis (135) ; mais, suivant Pausanias, les Athéniens, bien loin de se rendre coupables d'une inhumanité aussi criante, ensevelirent au contraire eux-mêmes leurs ennemis vaincus (136). Diodore rapporte que, durant le siège d'Halicarnasse entrepris par Alexandre le Grand, Éphialte et Thrasybule, Athéniens, chefs des troupes auxiliaires du roi de Perse, furent d'avis qu'il falloit refuser de rendre les cadavres des Macédoniens tués dans l'assaut : mais il ajoute que l'opinion de Memnon de Rhodes, qui étoit d'un avis contraire, prévalut (137). Suivant Plutarque, dans l'île de Crète l'ordre des Catacautes, qui étoient chargés d'ensevelir les morts, jouissoit des mêmes privilèges que celui des prêtres ; il dut son origine à une guerre civile qui avoit été faite avec tant de férocité, qu'on n'avoit pas eu l'occasion de s'acquitter du devoir de la sépulture, observé dans toutes les autres guerres que se faisoient les habitants de la Grèce (138). Je crois que de la manière dont le même auteur raconte ce qui arriva après la mort de Phocion, on peut conclure que, même dans le cas où un décret du peuple avoit défendu d'ensevelir un criminel exécuté, il y avoit cependant des gens qui rendoient pour de l'argent ce service au cadavre éliminé (139).

(135) Ctes. fr. ed. Baehr. p. 69 in.

(136) Paus. I. 32. 4. Il ajoute : *ὡς πάντως ὅσιον ἀνθρώπῳ νεκρὸν γῇ κρύψαι.*

(137) Diod. Sic. T. II. p. 179 in.

(138) Plat. Quæst. gr. T. VII. p. 186, 187 in.

(139) Plut. Phoc. 37. Le décret portoit qu'il ne seroit permis à aucun Athénien d'allumer du feu pour brûler le cadavre (*μηδὲ πῦρ ἐναῦσαι μηδένα πρὸς τὴν ταφὴν Ἀθηναίων*). Apparemment Conopion, qui le fit, fut-il un étranger dont la famille de Phocion paya les services. Aussi transporta-t-il le cadavre à Éleusis, et prit-il le feu dans la maison d'une femme de Mégare.

Modifications qu'ont reçues les opinions sur l'exercice de la justice divine après la mort. Jugement des ombres.

Quoique les opinions sur la prolongation de l'existence de l'homme après la mort ne diffèrent pas beaucoup de celles que nous avons remarquées dans les siècles héroïques, cependant celles qui concernent les récompenses à accorder à la vertu et les châtiments réservés aux méchants ont reçu des modifications assez remarquables.

Nous retrouvons, il est vrai, Tantale, les Danaïdes, Ixion, Sisyphe, Tityus: mais ce ne sont que des répétitions des anciennes fables. Il n'y a que Tantale pour lequel on ait inventé un nouveau supplice, celui de voir suspendu au-dessus de sa tête une pierre qui menace à tout moment de l'écraser [140]; quoique quelques auteurs aient eu le bon sens de représenter ce châtiment comme infligé à Tantale pendant sa vie [141]. Le paresseux Ocnus occupé à faire des cordes qui sont de suite déchirées par un âne est peut-être aussi une nouvelle invention, quoiqu'elle porte encore l'empreinte du bon vieux temps [142]; mais ce qui constitue une différence notable, c'est que Minos, qui

(140) Archiloque, Alcman, Alcée parlent de cette pierre. Schol. Pind. Ol. I. 97. cf. Archil. fr. ed. J. Liebel, p. 128, 129. Alcm. fr. ed. Welck. p. 60. Alcæi fr. ed. A. Matth. p. 48, 49.

(141) Pind. Ol. I. 85 sq. Chez Euripide (Or. 5 sq.), Tantale est lui-même suspendu en l'air au-dessous de la pierre, et le scholiaste ajoute que les dieux lui infligèrent ce supplice, afin que, n'étant ni dans le ciel, ni sur la terre, ni dans l'empire des morts, il ne pût s'entretenir avec personne, ni trahir les secrets des dieux. Cf. Or. 980 sq. Polygnote, dans son tableau de l'empire des morts (Paus. X. 31. 4.), a réuni les deux supplices. Il est inutile de citer tous les auteurs qui en ont parlé; pour se persuader que cette fable resta longtemps en crédit, il suffira de voir la manière dont Lucien (D. M. XVII. T. I. p. 406 sq.) s'en moque.

(142) Plut. de animi tranq. T. VII. p. 850. cf. Paus. X. 29. 2. Plin. H. N. XXXV. 36. 31. cf. Mus. Pio-Clem. T. IV. tab. 36*.

chez Homère n'étoit juge des ombres que parcequ'il avoit été juge des vivants, obtint dans cette période l'emploi de prononcer sur la conduite qu'avoient tenue les morts pendant leur séjour sur la terre ([143]). Cette modification de l'ancienne croyance en amène une autre plus essentielle : si Minos et Rhadamanthe jugent les morts d'après la conduite qu'ils ont tenue étant encore en vie, il faut aussi distinguer les hommes de bien d'avec les méchants ; les uns doivent être séparés des autres, et l'empire de Pluton, au lieu d'être un lieu de supplice pour toutes les ombres, comme il l'étoit dans les siécles héroïques, doit contenir un endroit où les bienheureux reçoivent la récompense de leur vertu, et un autre où les méchants sont punis pour leurs crimes; et ces malheureux, bien loin de n'être qu'en petit nombre, comme dans les siècles héroïques, doivent être bien plus nombreux que les bienheureux. On n'a qu'à consulter les anciens auteurs pour vérifier la conclusion que nous venons de faire ([144]).

Les poëtes et les philosophes parlent souvent des peines qui attendent les méchants et du bonheur qui sera le partage des justes. Pindare dit qu'il y a un juge dans l'empire des morts qui prendra connoissance des péchés commis dans cette vie ([145]). Il dépeint

([143]) Voyez p. e. Plat. Epigr. XXVI (Anthol. T. I. p. 107). Axioch. in Simon. Socr. Dial. ed. Boeckh. p. 121 fin. Apollod. ap. Porph. in Stob. Eclog. Phys. LII (T. I. p. 1022.). On lui adjoignit Rhadamanthe (Aristid. Or. XLVI T. II. p. 197), Éaque (Plat. Gorg. p. 312 fin. 313 in.) et Triptolème (Plat. Crit. p. 369. A.).

([144]) M. Benjamin-Constant (de la Religion, T. IV. p. 290—295) a très bien fait envisager la progression des idées dont nous parlons ici. Mais pourquoi cet auteur, comme tant d'autres, parle-t-il toujours de l'enfer, quand il veut dire l'empire des morts ?

([145]) Pind. Ol. II. 106. —— τὰ δ' ἐν τᾷδε Διὸς ἀρχᾷ
'Αλιτρὰ, κατὰ γᾶς δικά-
ζει τις. ——

avec les couleurs les plus ravissantes le bonheur des hommes de bien ([146]). Le poëte Iön, parlant de Phérécyde, dit qu'il est persuadé qu'à cause de sa valeur et de sa vertu, ce philosophe aura une vie agréable dans l'empire des morts ([147]). Chez Sophocle, Antigone méprise les ordres du tyran Créon, pour ne pas déplaire aux habitants de l'empire des morts ([148]). Celui qui respecte ses parents, dit Euripide, est chéri des dieux tant ici qu'après sa mort ([149]); celui qui les méprise, dit Périctyone, subira des peines éternelles dans le séjour souterrain ([150]). Plusieurs poëtes font mention du bonheur de vivre dorénavant avec les hommes de bien ([151]). Philémon, en parlant du bonheur futur des justes et des peines qui attendent les méchants, s'exprime en termes très clairs et très dignes d'être médités ([152]). Dans le roman de Xénophon d'Éphèse, Anthia suppose qu'Habrocome, qu'elle croit mort, se trouve dans une condition agréable, et qu'il la partagera avec elle, lorsqu'elle sera venue auprès de lui ([153]). Dans la lettre supposée de Phèdre à Platon, ce disciple de Socrate dit que son maître se trouve soit sous la terre dans l'endroit où sont rassemblés les hommes

([146]) Ib. 109 sq. cf. fragm. T. III. p. 32 fin. sq.
([147]) Epigr. III (Anthol. T. I. p. 94).
([148]) Soph. Antig. 74 sq. cf. 89, 94, 889 sq.
([149]) Eurip. fr. T. II. p. 479. IV.
([150]) Periçtyones Pythag. fr. ap. Stob. Serm. LXXVII. p. 415.
([151]) P. e. Callim. Epigr. 11. p. 192. Theocr. Epigr. 14. p. 299.
([152]) Menandr. et Philem. reliq. p. 360 fin. sq. Dans les Excerpt. Grot. p. 771 ce bel endroit est placé parmi les ἄδηλα.

Καὶ γὰρ καθ' ᾅδην δύο τρίβους νομίζομεν,
Μίαν δικαίων, χᾀτέραν ἀσεβῶν ὁδόν.

— — — — —

— *ἔστι κᾂν ᾅδου κρίσις,*
Ἥνπερ ποιήσει θεὸς ὁ πάντων δεσπότης.

([153]) Xenoph. Ephes. III. 6 fin.

de bien, soit dans le ciel ([154]), opinion qui est confirmée par le témoignage de Plutarque, qui dit qu'on louoit le bonheur de Socrate, quoiqu'il fût obligé à boire la cigue, parcequ'on étoit persuadé que, même après la mort, les dieux ne l'abandonneroient pas ([155]). Le poëte Theaetète dit que Crantor, qui, pendant sa vie, avoit été l'ami des Muses et du genre humain, sera heureux dans les lieux souterrains ([156]). Démosthène, en demandant la peine de mort contre Timocrate, assure être persuadé qu'il passera au séjour des impies ([157]). Plutarque attribue aux poëtes et aux philosophes l'opinion que les hommes pieux seront honorés après la mort et qu'ils vivront séparés des injustes ([158]). Dans les Héroïques de Philostrate, Palamède assure qu'Ulysse est puni dans l'empire des morts pour la perfidie qu'il avoit commise envers lui ([159]), mais que Laodamie, la fidèle épouse de Protésilas, s'y trouve dans la compagnie d'Alcestis et d'Euadné ([160]). Lucien, dont les satyres sont souvent très propres à nous faire connoître les opinions populaires, représente Minos exerçant son emploi de juge, en ordonnant de jeter un voleur dans le Pyriphlégéthon, de faire déchirer un sacrilége par la Chimère, et de donner un tyran en pâ-

([154]) *Εἴτε κατὰ γῆν ἐν εὐσεβῶν χώρῳ, εἴτε κατ' ἄστρα·* Socr. et Socrat. Ep. ed. Orell. ep. 27. p. 31.

([155]) *Ὡς οὐδ' ἐν ᾅδου θείας ἄνευ μοίρας ἐσόμενον.* An vitiosit. ad infelic. suffic. T. VII. p. 943.

([156]) *Ἦ ῥ' ὅγε καὶ ζώει κεῖθι ἐν εὐθυμίῃ.* Ap. Diog. Laërt. p. 102. E. Diogène a imité ce passage, p. 103. B.

([157]) Demosth. c. Timocr. (Oratt. Att. T. V. p, 33.).

([158]) Plut. Consol. ad Apoll. T. VI. p. 456 sq. C'est ici qu'il cite le fragment connu de Pindare, dont nous avons déjà parlé. Il faut comparer avec ce passage de occult. viv. T. X. p. 645 fin. 646, où l'auteur cite le même endroit, mais un peu différemment.

([159]) Philostr. Heroic. II. 11 fin. (p. 685.) cf. XVIII. 3. (p. 728.) ([160]) Ib. II. 4. (p. 675.)

ture à un vautour (161). Dans la Nécyomantie, il dit que ce juge inexorable punit surtout les hommes orgueilleux qui se vantent des richesses qu'ils ont amassées et du rang qu'ils ont tenu sur la terre; et il représente ces malheureux dépouillés de leurs ornements, s'avançant la tête baissée, couverts de honte, et ne considérant eux-mêmes leur bonheur passé que comme un songe qui vient de s'évanouir. Ménippe décrit ici le lieu des supplices comme un endroit rempli de tous les horreurs qui sont les fruits d'une imagination alarmée par la crainte de la mort (162). Hiéronyme, auteur cité par Diogène Laërce, raconte que Pythagore prétendit avoir vu dans l'empire des morts Hésiode attaché à une colonne d'airain, et Homère pendant à un arbre et entouré de serpents (163). Platon, après avoir dit que l'autre vie sera plus tolérable pour les hommes de bien que pour les méchants, ajoute que c'est une opinion reçue depuis longtemps (164). Dans le second livre de la République, Adimante dit que les parents, pour exhorter leurs fils à pratiquer la vertu, leur proposent les récompenses et les supplices de la vie à venir (165). Au reste, si nous n'avions d'autres preuves pour les idées que se formoient les Grecs de l'empire des morts, les Grenouilles d'Aristophane et le tableau de Polygnote dans la Lésché de Delphes nous suffiroient (166).

(161) Lucian. Dial. mort. XXX. (T. I. p. 450).

(162) Lucian. Nicyom. 12 sq. (T. I. p. 474 fin. sq.)

(163) Diog. Laërt. p. 219. A. B.

(164) Plut. Phæd. p. 378 in. *Εὔελπίς εἰμι εἶναί τι τοῖς τετελευτηκόσι, καὶ, ὥσπέρ γε καὶ πάλαι λέγεται, πολυ ἄμεινον τοῖς ἀγαθοῖς ἢ τοῖς κακοῖς.*

(165) Plat. Rep. II. p. 423 fin. 424 in.

(166) Il paroît que c'étoit un sujet traité souvent par les peintres. Voyez Demosth. c. Aristog. I (Oratt. Att. T. V. p. 82. l. 52 fin.).

Nous sommes loin de regarder tous ces passages comme l'expression de l'opinion publique : mais, comme les écrivains que nous venons de citer font partie du peuple dont nous tâchons de connoître les opinions, il n'est pas seulement possible que les sentiments qu'ils expriment aient été propres à d'autres personnes, mais il est même probable que l'autorité dont ils jouissoient ait contribué à répandre parmi le vulgaire les opinions qu'ils professent dans leurs écrits. Il y a plus. La manière dont les poëtes et les philosophes décrivent le bonheur des justes et les châtiments qui attendent les coupables dans la vie à venir, quelque variée qu'elle soit, a toujours quelque chose de caractéristique, quelque chose de national, au point qu'il est impossible de ne pas y reconnoître les opinions d'un habitant de la Grèce. Chacun, il est vrai, se forme une idée de la vie à venir conforme à ses goûts et au développement de son intelligence. Il n'est donc pas étonnant que Pindare, nourri de la philosophie de Pythagore, que Platon se soit formé une autre idée du bonheur réservé aux justes après la mort que ne le feroient les gens du peuple : mais il est certain que les idées vulgaires des Grecs, pour autant qu'elles nous sont connues, ressemblent beaucoup plus aux opinions de Pythagore et de Platon qu'elles ne s'accordent avec les idées vulgaires des sauvages de l'Amérique ou avec celles des anciens Écossois qu'on trouve dans les poëmes d'Ossian. Dans Platon, Adimante se moque de Musée, parcequ'il avoit dit que la félicité des justes, après la mort, n'est autre chose qu'une ivresse éternelle [167]. Nous ne pouvons juger de cette description, parceque Platon n'en parle qu'en

[167] Plut. Rep. II. p. 423. fin. *Ἡγησάμενοι κάλλιστον ἀρετῆς μισθὸν μέθυν αἰώνιον.* Plutarque cite ce passage dans la comparaison de Cimon et de Lucullus (T. III. p. 325) comme l'opinion de Platon. C'est Adimante qui parle ici.

passant ; cependant ce qu'il en dit suffit pour prouver qu'elle ne diffère pas essentiellement de la description qu'on trouve chez le grave Pindare. Musée avoit parlé d'un banquet perpétuel où les justes assisteroient couronnés de fleurs et buvant ensemble : Pindare les place dans des prés fleuris, remplis d'une odeur agréable, d'arbres fruitiers et de roses, où ils s'amuseroient à chanter, à faire de la musique et à s'exercer à la lutte ([168]), et, dans un autre endroit, il fait consister l'essence du bonheur des hommes de bien en un *dolce far niente*, puisqu'il dit qu'ils n'auront pas besoin de labourer la terre ou de naviguer, et qu'ils meneront une vie douce et agréable ([169]).

Mais il n'est pas nécessaire de s'en tenir exclusivement aux poëtes. Qu'on voie le tableau de la félicité éternelle que trace l'auteur de l'Axiochus ([170]); qu'on lise ce que Platon rapporte des châtiments que subiront les méchants, et personne ne doutera que tout cela ne soit puisé à la même source. A la vérité, l'idée d'une juste rétribution des actions tant bonnes que mauvaises dans la vie à venir avoit reçu des développements remarquables, ou, pour parler plus exactement, cette idée, qui étoit à peu près inconnue aux anciens Grecs, a donné une signification bien plus générale et par conséquent plus utile aux fictions des siècles reculés. Chacun commença à craindre pour lui-même les peines qui auparavant ne paroissoient être réservées qu'aux grands impies, aux Tantale et aux Sisyphe ; et, bien loin de se croire absous pourvu qu'on s'abstînt du parjure, on commença à se persuader que l'injustice en général sera punie dans l'empire souterrain : avec tout cela les

([168]) Fr. Pind. T. III. p. 32 fin. sq.
([169]) Pind. Ol. II. 109 sq.
([170]) Simon. Socrat. dial. ed. Boeckh. p. 122.

anciennes erreurs n'avoient pas été oubliées tout-à-fait.

Restes des anciennes erreurs.

On a déjà pu s'en convaincre par ce que nous avons dit sur les opinions relatives à l'empire des morts en général. Cette partie des opinions religieuses des Grecs est même si remplie d'inconséquences et d'absurdités, qu'il est souvent très difficile de s'en faire une idée nette et précise. Dans les Choéphores d'Éschyle, Oreste dit que son père Agamemnon, s'il eût été tué devant Troye, eût été agréable aux héros qui, par une mort non moins glorieuse, étoient descendus dans l'empire souterrain, et qu'il y fût devenu le ministre des divinités qui le gouvernent ([171]). Par conséquent, Agamemnon fut privé de cette récompense, seulement parcequ'il avoit eu le malheur d'être massacré par sa femme. Mais nous ne voulons pas appuyer trop sur cette inconséquence d'ailleurs assez remarquable. Il suffit d'avoir fait observer qu'un poëte philosophe, comme l'étoit Éschyle, non seulement fait dépendre le sort d'un homme, dans la vie à venir, de la mort plus ou moins glorieuse qui l'a fait descendre sous la terre, mais aussi qu'il prétend que cet homme y est confondu avec les ombres qui s'y trouvent entassées pêle-mêle et sans aucune distinction, absolument comme chez Homère. Il faut dire la même chose de Sophocle. Chez lui le choeur dit qu'Amphiaraus règne sur les ombres, dans l'empire de Pluton ([172]). Dans les Euménides d'Éschyle, les Furies déclarent qu'elles poursuivront Oreste jusque dans le séjour des morts ([173]), et elles représentent Pluton comme le juge souverain

([171]) Æschyl. Choeph. 333 sq.

([172]) Soph. El. 833. *Καὶ νῦν ὑπὸ γαίας*
Πάμψυχος ἀνάσσει.

([173]) Æschyl. Eum. 262 sq. cf. 335.

des ombres qui descendent dans son empire (174) : et cependant les Furies, qui poursuivent Oreste, ne punissent pas Clytemnestre, seulement parceque l'homme qu'elle avoit massacré n'étoit pas lié à elle par les liens du sang (175) ; l'ombre de cette femme homicide apparoît même aux Furies endormies de fatigue, pour leur reprocher leur inactivité, et pour se plaindre de ce qu'elle est méprisée des morts, parcequ'ils s'aperçoivent que personne n'embrasse sa cause et ne la venge de ses ennemis (176). Par conséquent, l'un est puni, l'autre, bien loin de recevoir aucun châtiment, croit avoir le droit de témoigner son mécontentement à ces déesses mêmes, qui, si elles étoient justes, devroient la replonger dans le souterrain qu'elle vient de quitter et la soumettre au plus rigoureux supplice. En effet, si l'auteur d'un poëme du genre le plus grave et destiné à illustrer une fête religieuse n'hésitoit pas à débiter des absurdités aussi palpables, si un philosophe se contentoit de répéter les fables d'Homère (177), il n'est pas étonnant qu'un auteur satyrique, après avoir décrit le lieu du supplice dans l'empire de Pluton, représente ensuite les héros et les héroïnes comme des squelettes

(174) Ib. 269. *Μέγας γὰρ Ἅιδης ἐστὶν εὔθυνος βροτῶν,*
Ἔνερθεν χθονὸς,
Δελτογράφῳ δὲ πάντ' ἐπωπᾷ φρενί.

(175) Ib. 594, 595. (176) Ib. 94 sq.

(177) Axioch. in Simon. Socr. dial. p. 123. Par la manière dont cet auteur s'exprime, il est évident que les Grecs les plus éclairés n'avoient pas d'idées plus nettes sur la topographie de l'empire souterrain que sur la condition de ses habitants. Il dit ici: *Ἄγονται πρὸς Ἐριννύων ἐπ' ἔρεβος καὶ χάος διὰ ταρτάρȣ, ἔνθα χῶρος ἀσεβῶν.* C'est à dire : ils sont conduits au Chaos par le Tartare, où se trouve le lieu du supplice. Par conséquent, ce lieu est dans le vestibule par lequel ils passent, et non pas dans le Chaos, le lieu de leur destination. C'est en effet un chaos de paroles. Au reste, il suffit de voir la description du monde céleste et souterrain dans le Phédon de Platon. Je ne connois aucun interprète qui ait pu y trouver le chemin.

entassées pêle-mêle dans un endroit triste et sombre, et dans un état qui, s'il ne devoit paroître lui-même un supplice, étoit au moins loin d'être agréable ([178]).

Il est évident, par ces passages, dont il ne seroit pas difficile d'augmenter le nombre, que les idées qu'on avoit sur l'exercice de la justice dans la vie à venir étoient toujours basées sur les anciennes fictions ([179]). Il suffiroit même, pour s'en convaincre, de nous rappeler le motif qui engageoit les Grecs à se faire initier à Éleusis. S'ils avoient été persuadés que la vertu suffisoit pour assurer leur salut, ils n'auroient pas cherché des amulettes à Éleusis, pour se rendre plus tolérable le séjour dans les souterrains de Proserpine. En agissant ainsi, ils prouvoient par leur conduite qu'ils redoutoient encore les mêmes inconvénients qui, chez Homère, faisoient déclarer Achille qu'il aimeroit mieux être le dernier des hommes sur la terre que de régner sur les ombres. Et, d'un autre côté, comme ils étoient persuadés, ainsi que nous l'avons vu plus haut, que l'initiation aux mystères suffisoit pour éviter les inconvénients dont je viens de parler, quelle qu'eût été la conduite qu'on eût tenue dans cette vie, il doit leur avoir paru assez indifférent de savoir si, après la mort, les méchants seront punis, ou non, puisque, à l'exception de quelques forfaits énormes, il n'y avoit pas de crime qui pût exclure l'initié de la béatitude céleste. Il est évident que cette idée a été présente à l'esprit même de ces philosophes qui font dépendre la condition où se trouveront les morts de la conduite qu'ils auroient tenue pendant leur vie. Ils se servent des mêmes expres-

([178]) Lucian. Necyom. 14. (T. 1 p. 474 sq.) cf. 15 (ib. p. 476, 477).

([179]) Dans le tableau dont Polygnote orna la Lésché à Delphes on voyoit un fils dénaturé asphyxié par son père — dans l'empire des morts! Paus. X. 28. 1.

sions qu'employoient les mystagogues[180], et ils parlent bien plus souvent d'hommes pieux et d'impies, que d'hommes vertueux et de méchants. Mais c'est une de ces inconséquences assez fréquentes dans la théologie des Grecs, dont nous n'avons pas besoin de nous occuper pour le moment[181]. Il est connu que ni la confiance qu'inspiroient les mystères, ni les railleries de l'incrédulité n'empêchoient qu'on ne tressaillît en pensant au moment terrible qui élève une barrière insurmontable entre cette vie et l'éternité. En alléguant la contradiction dont je viens de parler je n'avois d'autre intention que de prouver que, sous plusieurs rapports, les Grecs tenoient encore aux anciennes fictions.

Poursuivons maintenant à faire connoître les modifications qu'elles ont obtenues.

Le séjour des justes hors de l'empire de Pluton. Iles des bienheureux. Champs Élysées.

Dans tous les passages que nous avons cités plus haut il n'est question que d'une distinction des hommes de bien et des méchants dans l'empire même de Pluton (*ἐν ᾅδου*), au moins pour autant que l'endroit y est indiqué. Il s'en faut de beaucoup cependant que l'imagination des Grecs se bornât à ces régions souterraines.

Nous avons déjà vu qu'Hésiode, se fondant probablement sur la fiction qu'on trouve chez Homère, où Ménélas est transporté aux champs Élysées, situés aux extrémités de la terre, assure que tous les personnages qu'il désigne par le nom de héros furent transportés dans des îles qu'il appelle les îles des bien-

(180) *Προεδρία* p. e., dans le passage de l'Axiochus que j'ai déjà cité plusieurs fois.

(181) *Εὐσεβεῖς* et *ἀσεβεῖς*, *ὁ ἀσεβῶν τόπος*, *ἡ ἀσεβῶν χῶρα*. On sait que *εὐσεβὴς* ne signifie souvent autre chose qu'un initié, et *ἀσεβὴς* un profane.

heureux. Nous avons alors fait remarquer la différence qui existe entre la fiction d'Homère et celle d'Hésiode. Chez Homère, Ménélas doit aller habiter les champs Élysées pendant sa vie : les îles des bienheureux dont parle Hésiode sont le séjour des héros après la mort. Les auteurs qui ont vécu après Hésiode ont parlé indistinctement tantôt des champs Élysées ou de l'Élysée, tantôt des îles fortunées. D'après le scholiaste d'Apollonius, Ibycus et Simonide avoient dit dans leurs vers qu'Achille, après sa mort, fut transporté dans l'Élysée, et qu'il y épousa Médée (182). Arctinus appelle île de Leucé l'endroit qu'Ibycus et Simonide appellent Élysée (183). Quinte de Smyrne, qui a fait un fréquent usage des poëtes cycliques, prouve assez, par la manière dont il s'exprime, que l'Élysée lui paroissoit équivalent au séjour des morts, c'est à dire que, suivant lui, c'étoit un endroit destiné à recevoir les héros après leur mort (184). Homère avoit dit que Ménélas partiroit pour les champs Élysées : Euripide le place dans l'île des bienheureux (185). Lucien ne fait point de dif-

(182) Schol. Apoll. Rhod. IV. 815.

(183) Wüllner, de cycl. ep. etc. p. 80.

(184) Quint. Smyrn. II. 650. —— *ὁ δ' εἰν 'Αΐδαο δόμοισιν,*
'Ηέ πȣ ἐν μακάρεσσι κατ' 'Ηλύσιον πέδον αἴης,
Καγχαλάα.
Il dit, à la vérité, que Néoptolème y sera transporté par les chevaux de son père, mais ceci peut s'entendre aussi bien de Néoptolème mort que de Néoptolème vivant, et Achille lui-même n'y est transporté qu'après avoir été dans l'empire des morts. III. 770 sq.

(185) Eur. Hel. 1692 sq. J'avoue ne pas comprendre comment, dans les Bacchantes de ce poëte, Cadmus, après avoir entendu de Bacchus que Mars le conduiroit *μακάρων ἐς αἶαν* (Bacch. 1336), peut se plaindre ensuite de ce qu'il n'aura pas de repos, même lorsqu'il sera descendu à l'Achéron (ib. 1358 sq.). Auroit-il pris la promesse de Bacchus dans le même sens dans lequel le scholiaste d'Aristophane (ad Eq. 1248) explique le proverbe : *'Απάγ' εἰς Μακαρίαν*, savoir *ἀπάγ' εἰς ὄλεθρον, ἐπεὶ καὶ οἱ τεθνεῶτες μακαρῖται λέγονται?*

férence entre l'Élysée et les îles ([186]). Je crois donc que le nom Élysée, employé par Homère, a servi par la suite à désigner en général les endroits où, après leur mort, les héros furent transportés, quoique ces endroits mêmes soient différents. Homère avoit placé l'Élysée aux extrémités de la terre. A son exemple on a représenté les îles des bienheureux, dont Hésiode avoit parlé le premier, comme un pays lointain, et bien comme une île ou une province inconnue située dans l'occident. Strabon croit que la tradition au sujet de ces îles des bienheureux, ainsi que la fiction des pommes d'or des Hespérides, doit son origine aux rapports des Phéniciens sur la fertilité de l'Espagne; il ajoute qu'en effet il y a des îles très fertiles non loin de Gadès et de la côte d'Afrique ([187]). Philostrate s'explique à peu-près dans le même sens ([188]). Plutarque va plus loin: les îles qu'il décrit dans la vie de Sertorius, et qu'il dit être si fertiles et si agréables qu'on étoit persuadé que c'étoient là les champs Élysées et le séjour des bienheureux dont Homère avoit parlé, ces îles ne sont évidemment autres que les îles Canaries ([189]). Enfin l'île découverte par les Carthaginois, dont parle Aristote, étoit située à plusieurs journées de distance des côtes de l'Afrique ([190]). Pour moi, je crois

([186]) Dial. mort. 30 (T. I. p. 450).

([187]) Strabon p. 223 fin. 224 in. cf. p. 5. Remarquons encore que Strabon, ainsi que plusieurs autres, place l'entrée de l'empire des morts dans le même endroit où il place les îles fortunées. On peut comparer avec les passages cités la description du séjour des Hespérides près de l'Atlas, Eurip. Hippol. 742—751.

([188]) Philostr. Vit. Apoll. V. 3. cf. Pomp. Mel. III. 10.

([189]) Plut. Sertor. 8. Pline (H. N. VI. 37) les décrit en détail d'après Juba. Il dit que l'une d'elles fut appelée Canaria, à cause de la grande quantité de chiens qu'on y trouvoit.

([190]) Arist. mirab. auscult. T. I. p. 879. D. E. Ptolémée

que la fable d'Homère à précédé la connoissance qu'on a obtenue de ces pays lointains, mais qu'à mesure que cette connoissance s'est étendue, les champs Élysées ou les îles fortunées ont aussi changé de place, c'est à dire qu'on a décoré de ce titre les pays les plus lointains qu'on découvrît. On sait que l'éloignement fait souvent paroître les objets plus beaux qu'ils ne le sont en effet, et que rien n'anime plus l'imagination que l'ignorance. Voilà l'origine des récits qu'on débitoit sur cette Méropide que Silène fit connoître à Midas ([191]), sur cette Atlantide, dont, suivant Platon, les prêtres Égyptiens communiquèrent la connoissance à Solon ([192]), sur ce vaste continent situé au-delà des îles qui se trouvent à l'occident de la Grande Bretagne ([193]), sur cette grande île à l'occident de l'Afrique que Diodore compare au séjour des dieux immortels ([194]). Au moins il ne me paroît pas nécessaire de prendre ces fictions pour des vestiges de la connoissance que les anciens auroient eue de l'Amérique, comme l'ont fait quelques savants ([195]).

Ce qui est remarquable c'est que les auteurs de ces descriptions semblent emprunter les principaux traits de leurs récits aux fictions relatives au siècle de Saturne ([196]).

(ap. Schol. Plat. p. 179.) compte jusqu'à six îles fortunées dans l'océan atlantique.

([191]) Ælian. V. H. III. 18. ([192]) Plat. Critias et Timaeus.

([193]) Plut. de fac. in orb. lun. T. IX. p. 710—715.

([194]) Diod. Sic. T. I. p. 344—346.

([195]) Voyez la note 4 de Périzonius ad Ælian. l. l.

([196]) On peut dire la même chose de l'île de Jambule, chez Diodore, T. I. p. 167 sq. Voyez encore la description des Macrobiens dans les Argonautiques orphiques, vs. 1111 sq. Les habitants du pays décrit par Élien se distinguoient aussi des autres mortels par une existence plus durable. Dion Chrysostome (Or. LXIV. T. II. p. 330) réunit τὸ χρυσοῦν γένος et les νῆσοι μακάρων. Cependant il est évident, par le récit du Carien Euphème, rapporté par Pausanias (I. 23. 7), qu'on ne se

D'après Hésiode, Saturne régna sur les îles des bienheureux situées aux extrémités de la terre ([197]). Pindare place les îles des bienheureux auprès de la ville de Saturne ([198]). Les îles des bienheureux dont parle Lucien ressemblent parfaitement à un pays de cocagne ([199]). D'après Plutarque, dans le passage que nous venons de citer, Saturne habitoit lui-même l'une des îles fortunées. Il s'en suit que ces auteurs grecs placèrent la félicité suprême dans le retour au bonheur primitif dont, suivant eux, les hommes jouissoient sous le prédécesseur de Jupiter ([200]). On sait que ce fut aussi la doctrine de Zoroastre, d'après laquelle Ormuzd, qui avoit régné d'abord, rameneroit le bonheur perdu sous l'empire d'Ahriman. D'autres auteurs grecs ont placé Saturne dans les régions froides du pôle arctique : mais nous avons déjà vu que cette opinion semble être une suite de l'identification du dieu avec la planète.

Voilà les îles fortunées dans l'occident : il y en a une autre dans l'orient ou plutôt dans le nord. C'est l'île du Pont-Euxin, appelée Leucé, où fut transporté

faisoit pas toujours une idée aussi favorable des îles lointaines de l'océan.

([197]) Hesiod. Op. et D. 167 sq. Voyez plus haut T. II. p. 172. not. 24. M. Heeren se trompe, lorsqu'il dit que, suivant Homère et Hésiode, Saturne demeure dans le Tartare (Hist. Werke, T. III. p. 222 fin.). Il n'y a qu'Homère qui le dise.

([198]) *Κρόνε τύρσις*. Pind. Ol. II. 123 sq. Le poëte place ici Rhadamanthe, qui, d'après d'autres auteurs, habitoit l'empire des morts. Antoninus Liberalis (narr. 33) dit aussi qu'Alcmène, après sa mort, fut envoyée dans ces îles par ordre de Jupiter, et qu'elle y épousa Rhadamanthe.

([199]) Lucian. Ver. hist. 5 (T. II. p. 107 sq.) 11 sq. (p. 111 sq.).

([200]) Maxime de Tyr n'a pas observé cette différence entre le règne de Saturne et celui de Jupiter, lorsqu'il attribue aux mortels que Prométhée, par ordre de Jupiter, conduit sur la terre la même vie agréable et insouciante qui d'ailleurs est le partage des sujets de Saturne. Dissert. XXXVI. 1 (T. II. p. 180, 181).

Achille [201]. Ajoutons encore qu'on a donné le nom d'île des bienheureux à d'autres endroits qui cependant ne doivent pas être confondus avec ceux dont nous venons de parler. Hérodote, par exemple, dit que l'Oasis du désert de l'Afrique portoit ce nom [202]; Diodore le donne aux îles éoliennes sur la côte occidentale de l'Asie-Mineure [203]. Dion Chrysostome suppose que les champs Élysées, où, suivant Homère, Ménélas fut transporté, ne sont autre chose que l'Égypte [204], opinion qui doit paroître assez comique, lorsqu'on se rappelle que ce fut justement dans ce pays que Protée prédit à Ménélas qu'il iroit habiter l'Élysée. Tzetzès enfin parle d'une inscription dans laquelle Thèbes en Béotie étoit qualifiée d'île des bienheureux [205].

Les traditions sur l'apothéose d'Achille ont fait que plusieurs auteurs considéroient les îles des bienheureux

[201] Pind. Nem. IV. 79 sq. Dans un autre endroit (Ol. II. 143. cf. 128), ce poëte place Achille dans une île qui, d'après la description qu'il en donne, est évidemment l'île occidentale. Eurip. Androm. 1260 sq. Lycophr. 186 sq. cf. Scymn. Ch. fragm. vs. 43 sq. (Hudson. geogr. gr. min. T. II). Suivant quelques-uns, Leucé est une péninsule entre la Tauride et les bouches du Borysthène. On l'appeloit aussi Ἀχιλλεῖος δρόμος, parcequ'on racontoit qu'Achille y poursuivit Iphigénie, lorsqu'elle y vint de l'Aulide. Strab. p. 469 fin. 470 in. 472 fin. 473 in. cf. Eustath. ad Dion. Per. 306. Suivant d'autres, c'étoit une île située à l'embouchure du Danube. Arrian. Peripl. Pont. Eux. p. 21. Paus. III. 19. 11. M. Bernhardy, dans sa note ad Dion. Per. 542 (T. II. p. 673), a rassemblé la plupart des passages des auteurs anciens, Siebelis, dans sa note sur le passage précité de Pausanias, quelques-uns d'auteurs modernes qui se sont occupés de cette île.

[202] Herod. III. 26. cf. Eustath. ad Od. p. 186. l. 30.

[203] Diod. Sic. T. I. p. 398. Il parle ici d'une conjecture qui fait dériver le nom de μακάρων νῆσοι de Macarée. Suivant le scholiaste d'Homère, quelques-uns plaçoient ces îles dans le voisinage de l'île des Phéaciens (ad Od. H. 324). Voyez, à ce sujet, Rhein. Museum für Philol. 1832. heft 2. Die Homerische Phæaken und die Inseln der Seligen.

[204] Dion. Chrysost. Or. XI (T. I. p. 361).

[205] Tzetz. ad Lycophr. 1194.

comme une terre consacrée à une divinité. Suivant Arrien, Achille y avoit un oracle, et il apparoissoit aux voyageurs, soit en songe, soit en personne (206). Un autre auteur, en parlant de cette ile, fait même mention d'habitants (207). L'un et l'autre parlent d'un temple d'Achille. Dion Chrysostome dit que ce temple lui a été consacré par les Borysthénites (208). Ici donc Achille est considéré comme un dieu, ou au moins comme un héros. Maxime de Tyr rapporte que des voyageurs lui racontèrent qu'ils avoient eu l'honneur d'entrer dans la tente d'Achille, où ils trouvèrent plusieurs autres personnages divins (*δαίμονες*) (209). Aussi, en lisant qu'Achille épousa Hélène (210), ou Médée (211), ou Iphigénie (212), et même qu'il eut un fils de la première de ces princesses (213), il est difficile de se le représenter comme une ombre. Un poëte plus récent représente Achille absolument comme une divinité (214), et, suivant lui, l'endroit où demeure ce prince a une communication avec le ciel (215).

(206) Arrian. Peripl. P. Eux. p. 22—23. (Hudson, Geogr. gr. min. T. I.).

(207) Anonym. Peripl. Pont. Eux. p. 10 fin. 11 in. (ib.)

(208) Dion. Chrysost. Or. XXXVI. (T. II. p. 78).

(209) Max. Tyr. Diss. XV. 7 (T. I. p. 282, 283). Cf. Artemid. (Oneir. V. 16. p. 405.

(210) Paus. III. 19. 11. Philostr. Heroic. XIX. 16 sq. p. 745 sq. Suivant Lycophron (vs. 174), Achille fit connoissance avec Hélène d'une manière moins satisfaisante.

(211) Schol. Apoll. Rhod. IV. 815.

(212) Suivant Antoninus Liberalis (27 fin. cf. Lycophr. 186 sq.), Iphigénie y devint même un *ἀγήρως* et *ἀθάνατος δαίμων*, sous le nom d'Oreilochie.

(213) Ptol. Hephæst. fil. (Hist. poët. scr. p. 317). Ce fils est *πτερωτὸς* et appelé Euphorion.

(214) Quint. Smyrn. III. 771 sq. Il dit lui-même à son fils qu'il est *ὁμέστιος μακάρεσσι θεοῖσιν.* ib. XIV. 18 sq.

(215) Ib. 224. Cet endroit est appelé ici l'Elysée; mais, dans le troisième livre (771 sq.), il est désigné comme l'île de Leucé.

Mais il y a aussi plusieurs auteurs qui représentent les îles des bienheureux comme un endroit où les héros sont transportés après la mort (216); et, quoique ces héros semblent ordinairement y entrer plutôt par droit de naissance qu'à cause de leurs mérites (217), cependant on croyoit que plusieurs autres personnes y recevoient la récompense de leur piété ou de leurs vertus. En chantant les louanges d'Harmodius, on le représentoit vivant avec Achille, avec Ajax et les autres héros, dans les îles des bienheureux (218). Platon y envoie les magistrats de sa république (219), et, dans la description qu'il donne dans le Gorgias de l'état des âmes après la mort, il assure que c'est une loi de Saturne, toujours en vigueur parmi les dieux, que l'homme qui a mené une vie honnête jouira d'un bonheur éternel dans les îles des bienheureux, tandis que les méchants seront enfermés dans la prison de Tisis et de Dicé. Ici les îles des bienheureux sont absolument équivalentes à ce que nous appelons le ciel, et la prison, qui porte le nom de Tartare,

(216) Voyez p. e. Dion. Perieg. 545 sq.

Κεῖθι δ' Ἀχιλλῆος τε καὶ ἡρώων φάτις ἄλλων
Ψυχὰς εἱλίσσεσθαι ἐρημαίας ἀνὰ βήσσας.

Chez Arctinus (Wüllner, de cycl. p. 80), Thétis enlève Achille au bûcher, pour le transporter dans son île : par conséquent il étoit mort. Chez Conon (narr. 18.), la ψυχὴ d'Ajax y est transportée.

(217) Suivant Apollodore (III. 10. 1), Lycus dut cet avantage à son père Neptune; suivant Antoninus Liberalis (narr. 33), Alcmène en fut redevable à Jupiter. Cependant Arrien (Peripl. P. Eux. p. 223. Hudson. Geogr. gr. min. T. I) est d'avis que le bonheur dont Achille jouissoit dans son île étoit une récompense de son mérite, et Platon (Symp. p. 318 B.) l'attribue spécialement à l'amitié qu'il avoit pour Patrocle.

(218) Scol. 11 ap. Athen. XV. 50. cf. Ilgen. Scol. XIII. L'expression ἔ τι πε τέθνηκας ne signifie certainement pas qu'Harmodius n'avoit pas été tué. C'est une expression dont nous nous servons encore aujourd'hui pour exprimer le bonheur des bienheureux.

(219) Plat. Rep. VII. p. 490 fin.

tient la place de l'enfer, distinction tout-à-fait inconnue à Homère, comme nous l'avons vu plus haut. Aussi n'est ce plus l'ombre du corps qui est transportée dans l'un ou l'autre de ces endroits : c'est l'âme, quoique désignée par le même nom (ψυχή). Il semble même que Platon ait voulu faire sentir la différence qui existe entre cette fiction et celle des poëtes, lorsqu'il dit que, sous Saturne, et même encore sous Jupiter, les hommes étoient jugés avant la mort, mais que Jupiter ordonna qu'ils ne seroient jugés qu'après la mort, c'est à dire lorsque leurs âmes pourroient se présenter tout nues aux juges et dépouillées des prestiges que leur donnoient souvent la beauté du corps et les ornements dont elles avoient coutume de se parer (220).

Le fond de cette fiction de Platon est la vérité qui nous est enseignée par le Christianisme, que la divinité ne regarde que le coeur, qu'elle ne se laisse pas éblouir par les vaines apparences qui entourent ici les hommes, et que chacun recevra, d'après ses mérites, soit la béatitude éternelle, soit les peines réservées aux méchants : mais les couleurs qu'emploie le philosophe pour enluminer son tableau sont tout-à-fait grecques, le pré, la prison, les îles des bienheureux, les juges, Minos, Rhadamanthe et Éaque. Lucien, quoiqu'il soit loin de la gravité du philosophe athénien, n'en emploie pas d'autres. Chez lui, comme chez Platon, les méchants sont précipités dans le gouffre, les hommes de bien sont transportés dans les îles des bienheureux (221), et ici encore les âmes s'offrent nues aux yeux de Minos (222). Seulement lorsque Lucien veut faire sentir que tous les hommes sont égaux apres la mort, il s'approche encore de l'ancienne

(220) Plat. Gorg. p. 312 fin. 313. cf. Crit. p. 374 fin. 375 in.
(221) Lucian. Dial. mort. XXX. (T. I. p. 450).
(222) Lucian. Necyom. 12 sq. (T. I. p. 472 sq.)

manière de décrire l'empire des morts, telle qu'on la remarque chez Homère [223]; et aussitôt que sa verve satyrique l'entraîne, il oublie entièrement les idées sérieuses qu'un semblable sujet semble devoir faire naître [224].

Il me semble qu'à travers les idées sublimes de Platon, et malgré le ton caustique de Lucien, nous apercevons dans leurs écrits le réflet des opinions populaires. Je crois que ces opinions sont parfaitement bien exprimées dans le livre où Lucien, ou quel que soit l'auteur de cet écrit, se moque des idées superstitieuses qu'on avoit sur la mort. On croyoit que les hommes de bien vont aux champs Élysées, que les méchants sont livrés aux Furies et jetés dans le séjour des impies, où ils souffrent toutes sortes de tourments, tandis que ceux qui ne sont ni très mechants ni parfaitement vertueux errent dans le pré comme des ombres sans corps, et traînent leur existence au moyen des libations qu'on fait sur les tombeaux [225]. Je crois que ce passage explique très bien comment on allia les anciennes fictions d'Homère avec les ideés plus saines sur une juste rétribution dans la vie à venir, idées que nous ne remarquons que dans la période dont nous nous occupons ici. Les anciennes fictions sont confondues avec les opinions plus récentes dans la description que donne Tzetzès des îles des bienheureux, description qui probablement n'est pas aussi récente que l'est l'auteur qui la rapporte. Dans ce passage, des pêcheurs transportent les âmes dans les îles fortunées, ici situées entre la Grande Bretagne et Thulé.

(223) Ib. 15 (p. 476). Dans un autre endroit (Ver. Hist. 12. T. II. p.111 sq.), il décrit les ombres comme l'avoit fait Homère; même dans les îles des bienheureux, où il place ici les champs Élysées, il n'admet qu'un jour douteux, un crépuscule.

(224) Voyez p. e. Ver. Hist. 19 (T. II. p. 116).

(225) Lucian. de luct. 7—9 (T. II. p. 925, 926).

Ces pêcheurs ne sont évidemment qu'une imitation de Charon. Ils sont éveillés dans la nuit par quelqu'un qui frappe doucement à leurs portes ; ils se rendent au rivage, où ils trouvent des bateaux évidemment bien chargés, mais sans qu'ils aperçoivent personne. Après avoir conduit ces bateaux à leur destination, ils entendent des voix, les bateaux se déchargent, et les pêcheurs retournent à la maison, sans jamais voir personne [226].

La métempsycose et la métamorphose.

En parlant des opinions relatives à l'empire des morts en général, nous avons fait observer la différence qui existe entre les idées du vulgaire et celles des personnes plus éclairées. Nous avons surtout fait remarquer combien la fiction homérique, longtemps accréditée auprès du peuple, diffère de la doctrine de l'immortalité de l'âme, enseignée par les philosophes. C'est à cette doctrine que se rattache celle de la métempsycose et celle qui place le séjour des âmes bienheureuses dans le ciel. Ces deux opinions appartiennent de droit aux philosophes, et cependant nous en retrouvons le reflet, pour ainsi dire, dans les idées du peuple ; au moins, la métempsycose a quelque rapport avec les fictions connues sur la métamorphose qui change les hommes en animaux ou en plantes ; l'opinion sur la béatitude céleste se rattache en quelque sorte aux idées vulgaires sur l'apothéose. Nous avons réservé jusqu'à ce moment ce que nous avions à dire sur chacune d'elles.

Lorsqu'il étoit question des opinions sur la *ψυχὴ*, nous avons déjà fait observer que la métempsycose est entièrement du domaine de la philosophie, et que les

(226) Tzetz. ad Lycophr. 1200. Il dit que ces pêcheurs sont sujets aux Phranges (*φράγγοι*). Sont-ce les Francs ou les Varanges? Cf. id. in. Schol. ad Hesiod. p. 29.

poëtes, Pindare par exemple ou Euripide, lorsqu'ils font allusion à cette doctrine, parlent en philosophes [227]. Cependant quand je dis que les poëtes ont parlé en philosophes, je ne prétends pas soutenir que les opinions des philosophes eux-mêmes n'aient été parfois aussi ridicules que celles du vulgaire. Il suffit de se rappeler les récits comiques sur Pythagore. On disoit que ce philosophe prétendoit qu'il avoit été Æthalide et Euphorbe et Hermotime [228], que, suivant sa doctrine, il est possible de s'imaginer d'entendre la voix d'un ami dans les aboiements d'un chien [229], et qu'il défendit de manger du boeuf pour ne pas encourir le risque de se nourrir de la chair de son père [230]. Je sais qu'il ne faut pas mettre sur le compte de Pythagore toutes les sottises que lui font dire ses biographes : mais il faut avouer que sa doctrine a pu donner lieu à de semblables explications. Et d'ailleurs il est certain que l'un des disciples les plus célèbres de Pythagore, Empédocle, a assuré dans ses écrits qu'il avoit été jeune homme, jeune fille, plante, oiseau et poisson [231], ce qui assurément est au moins aussi absurde que les métamorphoses d'Ovide. Les philosophes, il est vrai, en enseignant cette doctrine, faisoient passer l'âme

[227] Pindare s'exprime sur la métempsycose à peu près comme le fait Platon, fr. Pind. T. III. p. 37.

[228] Diog. Laërt. p. 314 fin. 315 in. Jambl. Vit. Pyth. 63.

[229] Xenoph. ap. eund. p. 223 in. cf. S. Karsten, Philos. græc. vett. reliq. T. I. p. 56.

[230] Emped. ap. Sext Emp. c. Mathem. IX. 129.

[231] Stürz, Emped. Agrig. vs. 362.

Ἤδη γάρ ποτ' ἐγὼ γενόμην κοῦρός τε κόρη τε
Θάμνος τ' οἰωνός τε καὶ εἰν' ἁλὶ ἔλλοπος ἰχθύς.

Sexte (c. Math. IX. 127) est d'avis qu'Empédocle a pensé ici a l'âme du monde, et M. Stürz croit que le philosophe a voulu exprimer la perpétuité de la matière : c'est possible ; je ne me suis borné qu'à rendre le sens de ses paroles.

dans un autre corps : le vulgaire, qui racontoit que Daphné avoit été métamorphosée en laurier, se figuroit la belle nymphe changée elle même en arbre, mais au fond cela revenoit au même. Le poëte Boeus assuroit que tous les oiseaux avoient été auparavant des hommes ([232]). Dion Chrysostome raconte une fable qui représente les bêtes, venant entendre Orphée, changées en hommes ([233]), et Élien, après avoir cité Alexandre de Myndus, qui raconte que les cigognes redeviennent hommes, ajoute qu'il ne regarde pas ce récit comme une fable. En effet, dit-il, quel intérêt Alexandre de Myndus auroit-il eu à inventer ceci ? Un homme sage ne se permettra pas de mentir, quand même il y verroit le plus grand profit : comment donc le soupçonnerions nous lorsqu'il n'y a rien à gagner ([234]). Ce qui est certain, c'est que les philosophes employoient cette doctrine, comme ils employoient les opinions que le vulgaire avoit sur les îles des bienheureux. Ceci est évident par la manière dont s'explique à ce sujet l'auteur du livre sur l'âme du monde, attribué à Timée de Locres. Cet auteur, bien qu'il n'attache aucune foi lui-même à la métempsycose, dit qu'il croit que, pour contenir le peuple dans les bornes du devoir, il peut être utile de lui dire que les âmes vont habiter différents corps, que celles des lâches seront renfermées dans des corps de femme. celles des meurtriers dans des corps de bêtes féroces et ainsi de

([232]) Ap. Athen. IX. 49.
([233]) Dion. Chrysost. Or. XXXII (T. I. p. 684, 685).
([234]) Ælian. H. A. III. 23. Strabon (p. 880. B.) rapporte la tradition d'une peuplade de l'Asie-Mineure, suivant laquelle un serpent avoit été métamorphosé en héros. Les Béotiens ne manquoient jamais, dans la cérémonie célébrée en l'honneur de Iodama, qui avoit été métamorphosée en pierre, de répéter trois fois : Iodama vit encore ! Paus. IX. 34. 2.

suite (235). On sait que c'est la doctrine que Platon attribue à Socrate, quoique ici les métempsycoses ne soient pas toutes représentées comme des supplices. Suivant cette doctrine, les hommes paisibles et les bons citoyens iront habiter des corps d'abeilles ou de fourmis, ou d'autres hommes d'un caractère semblable (236). Il y a même une fiction chez Plutarque qui prouve que les philosophes, tout en considéraut la *ψυχὴ* comme l'âme, ne se la représentoient certainement pas comme une substance immatérielle. Dans l'endroit que j'ai ici en vue, Plutarque dit que les ministres auxquels cette opération est confiée donnent aux âmes une autre forme, au moyen d'instruments par lesquels ils les démembrent, les déchirent, les allongent, les raccourcissent, les rabotent, les polissent etc. (237).

Avec tout cela, ce sont spécialement les métamorphoses qui doivent nous occuper ici. Nous ne parlons pas maintenant des métamorphoses volontaires des sorciers. De ce genre sont celles de Mestra, la fille d'Erysichthon, qui prit plusieurs formes l'une après l'autre (238), et celles de Périclymène, auquel Neptune avoit donné le pouvoir de prendre la forme qui lui plairoit (239). De même, il ne sauroit être question ici des changements de forme que subissent volontairement des divinités, l'Achélous, par exemple, Thétis, Protée, ni des métamorphoses qui sont représentées comme ayant eu lieu après la mort, celle

(235) Opusc. Myth. phys. et eth. 566.

(236) Plat. Phæd. p. 386. D. E. cf. p. 400. Les guèpes ne semblent pas être aussi bien à leur place ici. Il pourroit même paroître douteux si l'espoir de devenir fourmi puisse être considéré comme un encouragement bien efficace à l'exercice de la vertu. Au reste on sait que Platon réserve le ciel pour les seuls philosophes, c'est à dire pour lui-même et pour ses amis.

(237) Plut. de ser. num. vind. T. VIII. p. 245.

(238) Lycophr. 1393 sq. Cf. Tzetz. ad h. l. et Chil. II. 665.

(239) Hesiod. ap. Schol. Apoll. Rhod. I. 156. cf. Apoll. Rhod. I. 157 sq. et Tzetz. Chil. II. 626 sq.

d'Hécube, par exemple (240), et de Ctésylle (241): les métamorphoses dont il s'agit ici sont des changements de condition que subissent les hommes par la volonté des dieux, changements qui prennent la place de la fin ordinaire de l'existence humaine (242).

Or, quoique, suivant les traditions, il y eût une foule de métamorphoses qui ne semblent avoir été que l'effet du caprice ou du hasard (243), il y en avoit aussi plusieurs qui, ainsi que les métempsycoses, étoient considérées soit comme des châtiments, soit comme des récompenses, ou au moins comme des moyens de sauver celui qu'elles concernoient. Ascalaphe fut changé en poisson par Apollon, parcequ'il s'étoit moqué du sacrifice qu'on offrit à ce dieu (244). Pompilus reçut la même forme,

(240) Eur. Hec. 1265 sq. cf. Lycophr. 1177.

(241) Anton. Lib. I fin.

(242) Neptune, chez Lucien (Dial. mar. VI fin. T. I. p. 305 in.), dit à Amymone qu'elle sera la seule de ses soeurs qui ne portera pas de l'eau après sa mort. La métamorphose prend donc la place du séjour dans l'empire des morts. Le fils d'Eumèle en Béotie fut changé par Apollon en oiseau, après avoir été tué par son père. Anton. Lib. narr. 18. Au contraire les sacrilèges dont il est question dans le chapitre suivant furent changés en oiseaux, au lieu de mourir, parceque les Moires firent observer à Jupiter, qui avoit déjà le foudre prêt pour les frapper, qu'il n'étoit pas permis que quelqu'un mourût dans l'autre sacré où ils se trouvoient. Voyez encore narr. 20.

(243) Térée, Progné et Philomèle sont tous changés en oiseaux. Tzetz. Chil. 459 sq. Les métamorphoses de Callisto, d'Io et de tant d'autres n'étoient que l'effet d'un caprice de Junon. Quelquefois la métamorphose est représentée comme la suite de la douleur. Voyez p. e. Apollod. III. 12. 5 (les Héliades), Diod. T. I. p. 348. et cent autres exemples. Une autre fois la métamorphose est un véritable *Deus ex machina*. Voyez p. e. l'histoire racontée par Antoninus Liberalis, narr. 5. Il y a des cas où le sort d'une personne changée par une divinité est adouci par une autre. Galinthias p. e., changée en chatte par les Moires, est associée au service de Hécaté, et Hercule lui consacre même un temple. Anton. Lib. 29.

(244) Nicand. Ther. 483 sq. cf. Schol. ad 484. et Anton. Lib. 2, 24.

parcequ'il avoit voulu sauver une jeune fille que le fils de Latone avoit voulu s'approprier ([245]). La belette avoit été femme; elle fut métamorphosée par Hécaté pour la punir de sa conduite déréglée ([246]). La reine des Pygmées, Gérana, reçut la forme de l'oiseau qui porte ce nom, à cause de son impiété envers Junon et d'autres déesses ([247]). Le sort d'Actéon est connu ([248]). Lycaon fut changé en loup, pour avoir immolé un enfant à Jupiter ([249]).

Quelquefois la métamorphose est un effet de la compassion des dieux. Le sang d'Hyacinthe changé en fleur ([250]), Ctésylle changée en colombe ([251]), les Méléagrides ([252]), Myrrhe ([253]), peuvent en servir d'exemples. Le soin que prit Jupiter des Alcyons est une fable digne de l'humanité des Grecs ([254]). La métamorphose de Cycnus a même tout l'air d'une récompense qu'Apollon accorda à ce prince, ami de la musique ([255]). Cénée, de femme qu'elle étoit, devint homme, pour avoir accordé ses faveurs à Neptune ([256]).

Il y a une différence assez remarquable entre la métempsycose et la métamorphose, c'est que celle-ci est ordinairement perpétuelle, ou au moins plus durable, tan-

([245]) Apollonius ap. Athen. VII. 19. Ælian. H. A. XV. 23.
([246]) Ælian. H. A. XV. 11.
([247]) Ib. XV. 19. Athen. IX. 49. Eustath. ad Il. p. 1444. l. 10.
([248]) Diod. Sic. T. I. p. 325 in. Stesichor. ap. Paus. IX. 2. 3.
([249]) Paus. VIII. 2. 1.
([250]) Tzetz. Chil. I. 241 sq. Nicand. Ther. 903. cf. Schol. ad 902.
([251]) Anton. Lib. 1 fin.
([252]) Ælian. H. A. IV. 42.
([253]) Apollod. III. 14. 4. Anton. Lib. narr. 34. Voyez encore l'histoire racontée par le même auteur (narr. 7), où les dieux, par compassion, changent en oiseaux une famille entière.
([254]) Apollod. I. 7. 4. cf. Lucian. Halc. 2 (T. I. p. 178).
([255]) Paus. I. 20. 3. Plut. Phed. in.
([256]) Schol. Apoll. Rhod. I. 57. Voyez encore l'histoire de Leucippe, Anton. Lib. narr. 17.

dis que l'essence de la métempsycose est un changement continuel de condition. Cependant ce changement a aussi quelquefois lieu dans la métamorphose. Io reprit sa forme ordinaire ([257]). Tirésias changea plusieurs fois de forme ; tantôt homme et tantôt femme, il finit par devenir souris ([258]). La métamorphose de cet Arcadien qui fut changé en loup, mais qui reprenoit sa forme ordinaire, lorsque pendant dix ans il s'étoit abstenu de chair humaine ([259]), en est un exemple non moins frappant. Presque tous les oiseaux dont il est question dans les fables racontées par Antoninus Liberalis se distinguent par des traits de ressemblance avec le caractère des personnes qu'ils représentent. C'est bien une véritable métempsycose : la forme change, les inclinations restent. Il y a même un exemple d'une personne qui, ayant reçu une forme moins convenable pour son caractère, en reçoit une autre sur sa prière ([260]). Assurément plusieurs de ces contes doivent-ils leur origine à la subtilité des grammairiens, auxquels une ressemblance de noms suffisoit souvent pour inventer une métamorphose: mais il n'en est pas moins vrai que ces auteurs moduloient leurs inventions

([257]) Æschyl. Prom. Tzetz. ad Lyc. 836 fin.

([258]) Sostrat. ap. Eustath. ad Od. p. 407. l. 20—fin. cf. Tzetz. ad Lyc. 683.

([259]) Pausanias (VIII. 2. 3) raconte ceci après avoir rapporté l'histoire de Lycaon, qu'il trouve très vraisemblable et nullement contraire à la raison. Cff. auctt. ap. Siebelis ad h. l. Hérodote lui-même n'est pas si crédule ; il rejette l'histoire des Neuriens, dont on racontoit que chaque année ils devenoient loups pour quelques jours. Herod. IV. 105. cf. Eustath. ad Dion. Per. 310.

([260]) Anton. Lib. 21. (p. 140 fin.). Nulle part ceci n'est si évident que dans l'histoire des compagnons de Diomède. Antoninus Liberalis dit en termes précis : leurs *ψυχαὶ* furent changées en oiseaux (*αἱ ψυχαὶ μετέβαλον εἰς ὄρνιθας*), et leurs corps disparurent. Ant. Lib. 37. (p. 251.).

sur les anciennes traditions; et d'ailleurs le grand nombre de ces auteurs, Nicandre, Boeus, Callisthène, Parthénius et plusieurs autres, prouvent l'importance qu'attachoient les Grecs à ces fictions.

Opinions sur la transmigration des âmes au ciel.

En second lieu, avons-nous dit, les philosophes, lorsqu'ils vouloient exprimer la félicité suprême, représentoient l'âme transportée au ciel. Nous avons déjà fait observer que, lorsqu'on ne se représentoit plus la *ψυχὴ* comme l'ombre du corps, mais comme une substance volatile, quoique toujours matérielle, il étoit nécessaire de se former, sur son sort après la mort, une autre idée que celle que nous trouvons chez Homère. C'est ce qui fit déjà dire à Epicharme: l'esprit demeure dans le ciel (261). Suivant Pythagore, la *ψυχὴ*, substance invisible, comme l'éther, retenue ici par les veines, par les artères et les autres parties du corps, aussitôt qu'elle en est délivrée, monte au plus haut du ciel, au moins lorsqu'elle est pure, mais les âmes impures sont liées par les Furies avec des liens indissolubles (262). La même idée sert de base à la philosophie de Platon, suivant laquelle l'âme est d'autant plus disposée à se réunir avec la divinité, qu'elle a été moins exposée à l'influence du corps (263). Suivant cet auteur, ce n'est

(261) *Ἄνω τὸ πνεῦμα διαμένει κατ' οὐρανόν.* Epicharm. fr. in H. Grot. Exc. ex. Trag. et Com. Gr. p. 481.

(262) Diog. Laërt. p. 221. C. D. La même idée est exprimée dans les derniers vers des Carmina aurea, qu'on attribue aussi à un Pythagoricien (Poët. gnom. Br. p. 109 fin.):

Ἢν δ' ἀπολείψας σῶμα ἐς αἰθέρ' ἐλεύθερον ἔλθῃς,
Ἔσσεαι ἀθάνατος, θεὸς ἄμβροτος, οὐκ ἔτι θνητός.

On la trouve encore dans l'épigramme rapportée par Diogène Laërce, p. 80. B.

Γαῖα μὲν ἐν κόλπῳ κρύπτει τόδε σῶμα Πλάτωνος,
Ψυχὴ δ' ἀθάνατον τάξιν ἔχει μακάρων etc.

(263) Plat. Phæd. p. 386. *Οὐκοῦν οὕτω μὲν ἔχουσα εἰς τὸ ὅμοιον αὐτῇ τὸ θεῖον ἀπέρχεται, τὸ θεῖον τε καὶ ἀθάνατον καὶ φρόνιμον;* cf. Phædr. p. 345 fin.

que l'âme du véritable philosophe qui puisse aspirer à la béatitude céleste ([264]); les âmes des hommes ordinaires vont habiter différents corps d'animaux, ou sont purgées dans les régions souterraines, tandis que les âmes de ceux qui ont commis de grands forfaits sont plongées dans les fleuves infernaux et y restent jusqu'à ce qu'elles aient obtenu le pardon de leurs crimes; les malfaiteurs incorrigibles au contraire y restent pour toujours ([265]).

Toutefois, que ces idées se rapprochoient encore de celles du vulgaire, ceci est évident par ce que le même philosophe dit des spectres qui rodent autour des tombeaux, et qui, suivant lui, sont des *ψυχαὶ* qui, par leur prédilection pour le corps, sont rétirées vers la terre ([266]). Suivant le récit de Thespésie rapporté par Plutarque, les *ψυχαὶ* des morts s'élèvent en fendant l'air et en jetant des flammes, qui bientôt reprennent la forme humaine. Quelques-unes de ces *ψυχαὶ* montent tout de suite au plus haut des cieux, d'autres font des mouvements incertains, à peu près comme les moucherons qui dansent dans les rayons du soleil couchant. Ces *ψυχαὶ* ne jettent aucune ombre, quelques-unes sont luisantes claires et diaphanes, d'autres tachetées et rayées de différentes couleurs, qui indiquent les vices auxquels elles sont sujettes, quelques-unes même sont cicatrisées. Au reste on trouve ici les supplices, la métempsycose, toutes les fictions, en un mot,

([264]) *Τέτων δὲ αὐτῶν οἱ φιλοσοφίᾳ ἱκανῶς καθηράμενοι, ἄνευ τε σωμάτων ζῶσι τοπαράπαν εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον* etc. Phæd. p. 400 fin.

([265]) Ib. Comparez avec ce passage du Phædon la description du jugement des âmes, des récompenses accordées aux justes, des peines auxquelles sont condamnés les méchants, de la métamarphose etc. dans le X° livre de la République, p. 518—521, et dans le XIe livre des Lois, p. 672, et le raisonnement sur l'origine et la nature de l'âme dans le Timée, p. 531.

([266]) Plat. Phæd. p. 400. E.

débitées par Platon, quoique arrangées d'une autre manière[267]. Dans un autre endroit, Plutarque distingue le *νȣ̃ς* d'avec la *ψυχὴ*, en disant que le *νȣ̃ς* est aussi supérieur à la *ψυχὴ* que celle-ci l'est au corps. Le corps doit son origine à la terre, la *ψυχὴ* vient de la lune, le *νȣ̃ς* du soleil. Par la mort, la *ψυχὴ* est séparée tout à coup du corps. La séparation de la *ψυχὴ* et du *νȣ̃ς* ne se fait que lentement. La *ψυχὴ* erre pendant quelque temps entre la lune et la terre. Les méchantes *ψυχαὶ* sont punies, les honnêtes sont purifiées dans la partie la plus pure de l'air (partie qui porte ici le nom de *λειμὼν ᾅδȣ*), jusqu'à ce qu'elles s'élèvent jusqu'à la lune, où elles reçoivent la couronne de la constance (*στεφανὸς εὐσταθείας*). Suivant cette fiction, l'Élysée et le séjour des méchants sont également dans la lune. La séparation du *νȣ̃ς* et de la *ψυχὴ* se fait dans la lune, où la *ψυχὴ* est enterrée, comme le corps avoit été enterré dans la terre, et c'est alors que le *νȣ̃ς* s'élève à sa véritable patrie, au soleil[268].

Ces fictions du philosophe de Chéronée prouvent que les personnes éclairées restoient toujours fidèles aux opinions populaires. Nous retrouvons ici jusqu'à la forme humaine de la *ψυχὴ* que nous avons remarquée dans Homère. En général ce sont les mêmes fictions, quoique arrangées d'une autre manière et employées comme enveloppe d'une idée vraie et sublime[269].

(267) Plut. de ser. num. vind. T. VIII. p. 229—246. Thespésie raconte tout cela, après avoir été mort et ressuscité. Une ombre lui dit : *ȣ̓δὲ γαρ τοι τέθνηκας, ἀλλὰ μοίρᾳ τινὶ θεῶν ἥκεις δεῦρο τῷ φρονȣ̃ντι· τὴν δ' ἄλλην ψυχὴν, ὥσπερ ἀγκύριον, ἐν τῷ σώματι καταλέλοιπας.* p. 233.

(268) Plut. de fac. in orb. lun. T. IX. p. 717—726. cf. Amat. ib. p. 69. Comparez avec cette description celle du spectacle dont fut témoin Timarque dans l'antre de Trophonius, de gen. Socr. T. VIII. p. p. 332 sq.

(269) On fera bien de consulter ici les savantes et judicieuses

D'un autre côté, le peuple, quoique attaché aux anciennes erreurs, n'en avoit pas moins ses idées qui lui étoient propres sur la transmigration des morts dans les régions célestes. Il suffiroit ici de nous rappeler ce que nous avons dit au sujet de l'apothéose et de l'immortalité accordée à quelques personnages illustres. La différence est évidente, il est vrai : les philosophes se figuroient toutes les âmes comme des substances éthérées : l'immortalité accordée à Iphigénie, à Memnon, et à plusieurs autres n'est pas une immortalité de l'âme, ce n'est autre chose qu'une prolongation de l'existence ou une résurrection du corps. Ce n'est pas l'âme d'Hercule qui quitte le bûcher et monte au ciel, c'est son corps revêtu de ses armes (270). Apollon dit à Oreste : cette Hélène que tu voulois tuer, la voilà dans les nues : elle n'est pas morte, elle demeure auprès de ses frères Castor et Pollux (271). L'auteur de l'hymne à Thétis, rapporté par Philostrate, s'adresse ainsi à cette déesse : Ce que votre fils avoit de mortel repose au sein de la terre, la partie immortelle (c'est à dire de son corps), que vous lui avez communiquée, demeure dans le Pont Euxin (272). Cependant ces fictions populaires avoient cela de commun avec les idées des philosophes que les unes ainsi que les autres représentoient le séjour dans le ciel comme une récompense de la vertu. Chez Euripide, il est vrai, Hélene n'est reçue dans le ciel que parce qu'elle

notes de l'immortel Wyttenbach sur le passage cité du livre de ser. num. vind. Vol. II. part. I. p. 424—456.

(270) Sophocl. Phil. 717. —— *ἵν' ὁ χάλκασπις ἀνὴρ θεοῖς Πλάθει πᾶσιν.* cf. 1396 sq.

(271) Eur. Or. 1629 sq. *Σεσωσμένη τε κὀ θανοῦσα πρὸς σέθεν.* Cependant Hel. 1682 sq. son apothéose a lieu après la mort.

(272) Philostr. Heroic. XIX. 14 fin. (p. 741 fin.) *Θνατὰ μὲν ὅσον φύσις ἤνεγκέ τοι, Τροία λάχε. σᾶς δ' ὅσον ἀθανάτου γενεᾶς παῖς ἔσπασε Πόντος ἔχει.*

étoit fille de Jupiter, mais ceci appartient plutôt aux anciennes fictions. Au contraire, pour ne pas parler des Dioscures, d'Hercule etc., qui furent déifiés à cause de leurs vertus, Antipater de Sidon dit des bons rois que Jupiter les fait monter à l'Olympe (273). Quelquefois le ciel est équivalent aux îles des bienheureux (274). Il y a deux endroits où les morts sont rassemblés, dit un poëte, l'un est sous la terre (c'est le séjour des méchants), l'autre est dans le ciel, parmi les étoiles (275). Suivant Plutarque, Jupiter-Ammon renvoya les ambassadeurs de Cimon, disant qu'il n'étoit pas nécessaire de leur répondre, parceque Cimon étoit déjà chez lui (276). Suivant Xénophon, une apparition, qui venoit préparer Cyrus à sa mort prochaine, lui dit: Préparez vous, ô Cyrus, car bientôt vous viendrez auprès des dieux (277). Dénys d'Halicarnasse, dans le discours qu'il met dans la bouche de Véturie, la mère de Coriolan, lui fait distinguer l'empire des morts,

(273) Epigr. XCIX (Anthol. T. II. p. 35).

Οὐδὲ σε νὺξ ἐκ νυκτὸς ἐδέξατο. δὴ γὰρ ἄνακτας
Τοὺς ἐκ Ἀίδας, Ζεὺς δ' ἐς Ὄλυμπον ἄγει.

(274) Diod. Epigr. XIII (Anthol. II. p. 173).

—— Εἰ δὲ Μένανδρον
Δίζηαι, δήεις ἐν Διὸς, ἢ μακάρων.

(275) Anthol. T. XIII. p. 779.

Ἐν δὲ τεθνειῶσιν ὁμηγύριές γε πέλουσιν
Δοιαὶ, τῶν ἑτέρη μὲν ἐπιχθονίη πεφόρηται,
Ἡ δ' ἑτέρη τείρεσσι σὺν αἰθερίοισι χορεύει.

Il ajoute modestement:

Ἧς στρατιῆς εἷς εἰμὶ, λαχὼν θεὸν ἡγεμονῆα.

Je crois qu'il faut lire dans le second vers *ὑποχθονίη*. L'épigramme XXXIX (p. 794) paroît être un peu plus dans le genre philosophique: ici le corps repose dans le sein de la terre:

Ψυχη δὲ κραδίης δράμ' ἐς αἰθέρ' ἐπείκελος αὔρῃ.

Et néanmoins la *ψυχὴ* est reçue dans le banquet des dieux. Mercure l'y avoit introduite en la prenant par la main, elle s'assied sur un trône d'or, elle mange avec les dieux et leur verse à boire.

(276) Plut. Cim. 18 (T. III. p. 215 fin.).

(277) Xenoph. Cyrop. VIII. 7. 2. *Συσκευάζου, ὦ Κῦρε· ἤδη γὰρ εἰς θεοὺς ἄπει.*

comme le séjour des méchants, d'avec l'éther pur et serein où les gens de bien vivront heureux et contents ([278]).

Nous avons vu que les expressions monter au ciel, être reçu par les dieux, et monter jusqu'aux étoiles sont souvent synonymes ([279]). Ceci a fait croire que l'on s'imaginoit que quelquefois les hommes de bien étoient jugés dignes de donner leurs noms aux constellations. Cependant il faut avouer qu'il est difficile de considérer ces fictions astronomiques comme des opinions populaires ([280]). Nous connoissons les constellations qui avoient déjà des noms de personnages mythologiques, lorsque Homère composa ses poëmes, Orion, la grande Ourse, les Pléïades. Le nombre de celles qui reçurent des noms dans la période qui s'écoula depuis le retour des Héraclides jusqu'au siècle d'Alexandre est très petit; les véritables auteurs de ces dénominations sont les poëtes et les grammairiens de l'école d'Alexandrie. Nous avons déjà vu plus haut combien peu le culte du Ciel et des Étoiles avoit fait de progrès parmi les habitants de la Grèce encore libre et puissante. D'ailleurs on pouvoit se représenter les âmes des bienheureux reçus dans le ciel, mais certainement le temps avoit passé où l'on croyoit que les dieux, par une sorte de canonisation céleste, donnoient le nom d'un personnage illustre à quelque constellation; aussi trouvera-t-on très peu de mythes astronomiques dans les auteurs qui

([278]) Dion. Hal. Ant. Rom. VIII. p. 522 fin. 524 in.

([279]) Voyez p. e. Diog. Laërt. p. 101. C.

—— *τȣ̃το (τὸ σῶμα) γὰρ αὐτὸς*
Μέλλων ἐς ἄστρα διαβαίνειν, θῆκεν χάμαι.

Cf. Socrat. Epist. ed. Orell. p. 31. *'Εν εὐσεβῶν χώρῳ ἢ κατ' ἄστρα.*

([280]) Aristophane (Pax 832) semble y faire allusion en ces vers:

Οὐκ ἦν ἄρ' ȣ̓δ' ἃ λέγȣσι κατὰ τὸν ἀέρα,
'Ως ἀστέρες γινόμεθ', ὅταν τις ἀποθάνῃ;

mais il est évident que c'est plutôt une parodie de l'opinion commune dont nous venons de parler un moment auparavant.

appartiennent à l'époque dont nous nous occupons ici([281]), et on n'a qu'à jeter un coup d'oeil dans Ératosthène et dans Hygin, pour se persuader que les récits qu'on trouve chez eux ne sont autre chose que les anciennes fables appliquées à l'astronomie; car les savants auteurs de ces jeux d'esprit n'ont certainement pas inventé eux-mêmes des fables pour expliquer la figure et la position relative de quelque constellation.

Réflexion générale sur l'incertitude des opinions relatives à l'état futur.

Il nous reste à faire une observation qui n'est pas à l'avantage de la religion des Grecs. Il y a peu d'opinions qui soient aussi vagues, aussi incertaines, que celles dont nous venons de parler dans ce chapitre. Les poëtes eux-mêmes, qui suivent fidèlement les anciennes traditions, en parlent quelquefois d'une manière qui ne décèle que trop leur incertitude à cet égard. Il est évident que souvent on se représentoit les peines infligées aux méchants dans la vie à venir comme des effets extraordinaires de l'indignation divine. Souvent on lit: même dans l'empire des morts il n'échappera pas au courroux céleste ([282]), comme Antipater de

([281]) Je me contente ici de renvoyer mes lecteurs à l'ouvrage du savant Müller, Proleg. zu einer wissensch. Mythologie, où cet auteur a passé en revue le petit nombre de constellations qui peuvent avoir reçu leurs noms dans la période dont je viens de parler, et des mythes astronomiques qui pourroient avoir été inventés dans cet espace de temps, p. 196—205. Il résulte de l'examen institué par ce savant qu'il y a tout au plus un nouveau mythe astronomique dans Pindare et un dans Euripide. Ceux que cite Schaubach, dans son édition d'Ératosthène, n'ont de fondement que dans une mauvaise explication des passages qu'on allègue pour prouver leur origine.

([282]) P. e. Æsch. Suppl. 231. —— οὐδὲ κὰν ᾅδου θανὼν
φύγῃ ματαιῶν αἰτίας πράξας τάδε.

Et il ajoute :

Κἀκεῖ δικάζει τἀμπλακήμαθ᾽, ὡς λόγος,
Ζεὺς ἄλλος ἐν καμοῦσιν ὑστάτας δίκας.

et vs. 419. Ὡς οὐδ᾽ ἐν Ἅιδου τὸν θανόντ᾽ ἐλευθεροῖ.

Sidon dit de Diogène que même dans l'empire des morts il haït les méchants [283], et qu'Anacréon n'y a pu oublier ses amours [284]. Il en est de même quant à la récompense de la vertu. Chez Euripide, le choeur, en faisant ses adieux à Alceste, lui souhaite que Mercure et Pluton la reçoivent avec bienveillance, et il ajoute: Si dans ces lieux les gens de bien valent plus que les méchants, nous souhaitons qu'en jouissant de la récompense qui t'est due, tu obtiennes une place à côté de l'épouse de Pluton [285].

Ce ne sont ici que des doutes: l'incrédulité s'exprime quelquefois plus clairement encore. Je ne parle pas de ceux qui rejetoient les fictions sur l'empire des morts. Platon, par exemple, le grand apôtre de l'immortalité de l'âme, avertit les citoyens de sa république de ne pas croire à la description de l'empire des morts qu'on trouve chez Homère [286]. Plutarque, qui certainement ne doutoit pas de l'immortalité de l'âme, s'exprime ainsi sur les opinions vulgaires: On sait que la mort est le terme de la vie: la superstition ne s'y borne pas: elle transgresse les bornes posées par la nature; sa crainte dure plus que la vie; elle attache à la mort des idées de peines éternelles (proprement immortelles); le moment où l'homme jouira du repos est pour lui le commencement d'une inquiétude infinie. Voilà les portes du souterrain qui s'ouvrent, voilà les fleuves de feu qui jaillissent, des ténèbres impénétrables obscurcissent la vue, on entend des voix lugubres, on voit des spectres,

(283) Epigr. LXXX (Anthol. T. II. p. 28).
'Εχθαίρει φαῦλον πάντα, καὶ εἰν 'Αΐδῃ.

(284) Epigr. LXXVI (ib. p. 27).
Οὐδ' 'Αΐδης σοι ἔρωτας ἀπέσβεσεν etc.

(285) Eurip. Alcest. 747. —— *εἰ δε τι κᾀκεῖ*
Πλέον ἔστ' ἀγαθοῖς, τούτων μετέχουσ'
῞Αδου νύμφᾳ προσεδρεύοις.

(286) Plat. de Rep. III. p. 432.

des juges, des bourreaux, des gouffres et des précipices, remplis d'une infinité de maux ([287]). Cependant tout en reconnoissant la justesse de ces réflexions, on conçoit aisément combien il étoit facile de se dégager de toute croyance à cet égard, lorsqu'on entendoit des gens sensés se moquer de ce que dans sa jeunesse on avoit appris à considérer comme des vérités indubitables. Nous avons déjà vu des philosophes avouer qu'il faut des fables pour contenir dans le devoir le menu peuple ([288]). Isocrate, quoique admettant la continuation de l'existence de l'homme dans un état futur ([289]), prouve assez, par la manière dont il s'exprime, qu'il ne croyoit pas qu'après la mort on sera obligé de répondre de ses actions. Les états, dit-il, doivent exercer la vertu et éviter le vice plus encore que les individus, car il n'est pas impossible qu'un impie ou un méchant meure avant d'avoir reçu le châtiment que méritent ses forfaits : les états, étant immortels, doivent craindre de se voir punis tôt ou tard par les dieux et par les hommes ([290]).

([287]) Plut. de superst. T. VI. p. 636, 637. Dans un autre endroit (de occult. viv. T. X. p. 647) il dit : Ne craignez pas que les vautours vous déchirent les entrailles ; car vous n'en aurez plus après la mort : le véritable supplice des méchants est l'oubli (ἀδοξία καὶ ἄγνοια καὶ παντελῶς ἀφανισμός). Le scholiaste d'Aristide dit que les supplices de Tantale, d'Ixion et des Danaïdes ont été placés ἐν ἅιδȣ, parcequ'on ne les connoissoit que par ouï-dire et qu'on ne les avoit jamais vus. Arist. T. III. p. 158. l. 20.

([288]) Tim. Locr. de anim. mund. (Gal. Opusc. Myth. etc. p. 566.). L'incrédulité à cet égard est fortement exprimée dans l'une des épigrammes de Callimaque, XIV. p. 194. Cependant il y a d'autres épigrammes attribuées à cet auteur qui indiquent une opinion contraire, p. e. XI. p. 192. et XXVIII. p. 202 fin. Voyez ce que Platon dit de ses contemporains Theæt. p. 129. A.

([289]) Isocr. Euag. (Oratt. Att. T. II. p. 211. l. 2.).

([290]) Isocr. de pace (Oratt. Att. T. II. p. 206. l. 120.).

Ajoutez à cela que les Grecs étoient ordinairement si occupés de leur existence actuelle, qu'il leur étoit difficile de se détacher des idées qui s'y rapportent, même en pensant à la mort. Combien de fois la mort n'est-elle pas représentée comme un repos éternel ; combien de fois toute idée de malheur après la mort ne s'attache-t-elle pas au corps caché au sein de la terre ([291]) ; combien de fois l'idée de bonheur ne se borne-t-elle pas à la gloire qui s'attachera à la mémoire des défunts.

Voyez Lysias, dans son discours funèbre, emprunter la plus grande consolation à la nécessité imposée à tous les humains. Pourquoi nous désoler, dit-il, la mort attend les plus lâches comme les plus braves ; si, après avoir échappé aux dangers de la guerre, on pouvoit être assuré de l'immortalité, à la vérité, il ne faudroit pas cesser de pleurer les morts : mais, puisque au contraire les maladies et la vieillesse feront un jour ce que les armes de l'ennemi n'ont pu faire, il faut regarder comme les plus heureux ceux qui, n'attendant pas la mort que le sort leur prépare, mais choisissant d'eux-mêmes celle qui leur apporte le plus de gloire, terminent leur vie en combattant pour la cause la plus belle et la plus digne d'être défendue. On les pleure comme mortels, on les loue comme immortels ; l'état leur donne la sépulture, et ordonne des jeux pour honorer leur mémoire, parcequ'un guerrier mort sur le

([291]) De là cette formule connue *κουφὴ δέ σοι χθών.* Si les dieux sont justes, dit Ménélas, chez Euripide (Hel. 857 sq.), ils couvriront d'une terre légère le brave guerrier mort sur le champ de bataille, et ils chargeront d'une grosse pierre les lâches. Élien, pour prouver qu'avec la mort tout n'est pas terminé, allègue l'exemple de ceux qui sont privés de la sépulture ou dont les restes sont exhumés. Ælian. V. H. VII. 7. De même Crinagoras, Anthol. T. II. p. 136. Epigr. XXXIV.

Μὴ εἴπῃς θάνατον βιότου ὅρον — — —
——— ——— ——— ἤδη ἔκειτο
Εἰν Ἀΐδῃ, νεκρὸς δ' ἦλθεν ὑπ' ἠέλιον.

champ de bataille mérite les mêmes honneurs que les dieux immortels. Pour moi, c'est ainsi qu'il termine, je leur envie leur sort, et je ne juge heureux d'avoir vécu que ceux qui, ayant reçu des corps périssables, laissent après eux une gloire immortelle [292]. — Je sais qu'on peut parler ainsi, sans nier l'immortalité de l'âme : cependant il est remarquable que, dans un discours funèbre, on ne dise pas un seul mot d'une existence future, et qu'on se borne uniquement aux intérêts d'ici bas. Chose remarquable, mais non étonnante dans un discours prononcé par un Athénien.

D'un autre côté, quoique les idées sur l'état futur fussent incertaines, quoique les fables des poëtes prêtassent souvent au ridicule, il n'en est pas moins vrai que ces idées existoient, et que les fables avoient plus d'autorité que les philosophes ne paroissoient vouloir leur accorder. Les avertissements mêmes des philosophes, que nous venons de citer, le prouvent. Sextus Empiricus, pour prouver que la généralité d'une opinion n'en démontre pas la vérité, allègue justement ces fables dont nous parlons ici [293]. Plutarque fait observer que c'est la conscience qui fait craindre aux méchants les châtiments de la vie à venir ; que les hommes de bien au contraire espèrent que la mort les récompensera des sacrifices qu'ils ont faits dans cette vie, les consolera des pertes qu'ils y ont essuyées, leur rendra les parents et les amis qu'ils ont vu mourir, et leur procurera l'occasion d'augmenter leurs connoissances et de cultiver la philosophie ; tandis qu'il n'y a personne, quelle que soit d'ail-

(292) Lys. Epitaph. (Oratt. Att. T. I. p. 189 fin. 190.) Xénophon (Ages. XI. 8) dit d'Agésilas : *Ἀεὶ δὲ δεισιδαίμων ἦν, νομίζων τὺς μὲν καλῶς ζῶντας ὔπω εὐδαίμονας, τὺς δ' εὐκλεῶς τετελευτηκότας ἤδη μακαρίυς.*

(293) Sext. Emp. adv. Math. IX. 66. *Ὅτι καὶ περὶ τῶν ἐν ᾅδυ μυθευομένων κοινὴν ἔννοιαν ἔχυσιν ἅπαντες ἄνθρωποι.*

leurs l'idée qu'il se forme de l'état futur, qui n'abhorre l'idée de l'anéantissement. Il n'y a personne, dit-il, qui n'aime mieux se laisser déchirer par le Cerbère ou porter de l'eau avec les Danaïdes, que d'être condamné à ne plus exister du tout ([294]). L'auteur de la préface des lois de Zaleucus dit qu'on doit constamment avoir devant les yeux le moment qui mettra un terme à notre existence : c'est alors, ajoute-t-il, que tous les hommes se repentent de leurs crimes et souhaitent d'avoir toujours été justes et honnêtes ([295]). 'A l'approche de la mort, dit Platon, les fables sur l'empire de Pluton, dont on s'est moqué jusqu'alors, commencent à effrayer celui qui a quelque crime à se reprocher. Il s'éveille comme d'un songe, et il craint que ce qui jusqu'alors lui a paru une vaine chimère ne devienne bientôt pour lui une terrible vérité ([296]).

Les réflexions que nous venons de faire sont également appliquables à la contradiction qu'on peut remarquer entre les opinions sur les mystères et celles dont nous venons de parler ([297]). La superstition ou la coutume faisoit accourir la foule aux mystères d'Éleusis; aussi, s'il étoit vrai (et qui auroit pu prouver le contraire ?) que la vertu même ne garantissoit pas des inconvénients que présente le séjour dans le sombre empire des morts, quel est l'homme qui croiroit avoir payé trop cher le repos de son coeur, quand même

([294]) *Δι' ἣν (τὴν ἐλπίδα τῆς ἀφθαρσίας) ὀλίγου δέω λέγειν πάντας εἶναι καὶ πάσας προθύμους τῷ Κερβέρῳ διαδάκνεσθαι, καὶ φορεῖν εἰς τὸν τρητὸν πίθον* (sec. Reisk.), *ὅπως ἐν τῷ εἶναι μόνον διαμένωσι, μηδ' ἀναιρεθῶσι.* Plut. non posse suav. viv. sec. Epic. T. X. p. 546. J'invite mes lecteurs à lire tout ce raisonnement, p. 542—549 ; il est remarquable.

([295]) Zaleuc. procem. ap. Stob. serm. XLII. p. 292.

([296]) Plat. Rep. I. p. 411. B.

([297]) On trouvera à ce sujet plusieurs réflexions judicieuses chez J. H. Voss, Antisymbolik, T. I. p. 215—235.

il auroit dû l'acheter par des épreuves plus pénibles que ne l'étoient celles d'Éleusis. Cependant le méchant s'estimoit-il toujours assuré de son salut par ce moyen? Nullement. Le sentiment moral l'emportoit sur la superstition. On croyoit se garantir par l'initiation ; mais la voix de la conscience ne se taisoit pas si facilement, et, à l'approche de la mort, on commençoit à révoquer en doute l'efficacité d'un remède dont il étoit impossible de connoître la vertu par expérience.

CHAPITRE XL.

Opinions sur les devoirs que la religion impose aux hommes envers la divinité. Familiarité qui existoit entre les dieux et les hommes. — L'intérêt mutuel des dieux et des hommes, motif de la religion. — Jusqu'à quel point on peut dire que les Grecs étoient idolâtres. — Côté favorable de la religion des Grecs. — Purifications et expiations. — Sacrifices humains. Abstinences. Réflexion sur l'esprit de la religion des Grecs. — Imprécations.

Opinions sur les devoirs que la religion impose aux hommes envers la divinité. Familiarité qui existoit entre les dieux et les hommes.

Après avoir examiné les opinions des Grecs sur les dieux, sur le soin qu'ils prenoient des affaires humaines et du maintien de l'ordre et de la justice parmi les mortels, nous passons aux devoirs qu'ils croyoient avoir à remplir envers eux. Nous avons examiné la mythologie et la théologie des Grecs : nous allons nous occuper de leur culte.

Dans la première partie de cet ouvrage, nous avons parlé des traditions sur l'intervention familière des divinités dans les affaires humaines : nous avons vu Apollon servant Admète ou aidant Alcathos à bâtir des temples. Les poëtes de la période qui nous occupe ici, non contents d'imiter ou de répéter les anciennes fables (1), ont conservé les principes qui

(1) En voici quelques exemples. Apollon et Admète, Eurip. Alc. in. Minerve et Chariclo, Callim. H. in Pall. lav. 57 sq. Dicé conversant familièrement avec les hommes, Arat. 100 sq. Junon, sous la forme d'une vieille, descendant sur la terre, pour voir et éprouver la conduite des mortels, Apoll. Rhod. III. 66 sq. Mercure, Priape et Vénus s'empressant à consoler Daphnis, Theocr. Id. I. 77, 81, 95. Voyez encore les paroles qu'on mettoit dans la bouche des dieux, dans les inscriptions qui décoroient leurs statues, p. e. Plat. Epigr. XIII, XIV, XV (Anthol. T. I. p. 105).

leur servent de base. Pour s'en convaincre, il ne faut qu'un passage du plus pieux des poëtes grecs, de Pindare. Le poëte pythagoricien s'exprime en ces termes: Les dieux et les hommes doivent l'existence à la même mère, à la Terre, mais leur pouvoir est bien différent. En comparaison des dieux, les hommes ne sont rien: le ciel d'airain, au contraire, est immuable. Cependant ils se ressemblent sous quelques rapports: les hommes, ainsi que les dieux, sont des êtres doués de raison, et Alcimidas, par ses forces, prouve qu'il est allié à la famille céleste; les victoires qu'il vient de remporter le rendent digne de l'amour des dieux immortels(2). — Aussi les traditions dont nous venons de parler ne se bornent-elles pas aux siècles héroïques. L'ordre que Proserpine donna en songe à Pindare, la visite qu'Esculape rendit à Sophocle (3) le prouvent.

Les effets de ces opinions étoient les mêmes. En parlant des oracles, nous avons souvent eu l'occasion de faire observer le ton familier sur lequel on s'adressoit à la divinité. On se rappelle les reproches que Crésus fit à Apollon: Alexandre n'en agit pas autrement avec Esculape. Après la mort d'Héphestion, il fit observer à ce dieu qu'il devoit être persuadé de ne pas avoir mérité les dons qu'il lui offre, parcequ'il n'avoit pas sauvé son ami(4). Nous ne citerons pas l'impiété de Ménécrate ni celle du tyran Cléarque, qui se vantoient d'être dieux eux-mêmes; nous ne parlerons pas des esprits forts d'un siècle plus ré-

(2) Pind. Nem. VI.

Ἓν ἀνδρῶν, ἓν θεῶν γένος · ἐκ
Μιᾶς δὲ πνέομεν
Ματρὸς ἀμφότεροι. etc.

(3) Plut. Num. 4.

(4) Arrian. Exp. Alex. VII. p. 472. Il y a même des auteurs qui rapportent qu'Alexandre fit détruire le temple d'Esculape à Ecbatane; mais Arrien déclare ne pas croire que ce prince eût pu être aussi impie.

cent (5) : il suffit de voir les Athéniens prier Apollon de respecter leur qualité de suppliants (6), ou Phidias prier Jupiter de l'assurer par un signe qu'il étoit content de la statue qui lui avoit été consacrée (7). Si les Thuriens croyoient faire plaisir à Borée, en lui accordant le droit de cité, pour le récompenser d'avoir détruit la flotte que Dénys le tyran avoit envoyée contre eux (8), il n'est pas étonnant que les riverains du Méandre condamnassent ce dieu à une amende (9). A en juger par une fable d'Ésope, les Grecs en agissoient quelquefois avec leurs dieux comme le faisoient les sauvages avec leurs fétiches (10); au moins ne se gênoient-ils pas de leur dire les injures les plus grossières. — Si tu exauces ma prière, dit un berger à Pan, je souhaite que les garçons t'épargnent les oignons (avec lesquels ils le jetoient) : mais si tu ne le fais pas, j'espère que ta peau soit déchirée et que tu te couches sur des orties (11). On

(5) Voyez p. e. l'entretien comique que, suivant Plutarque, le philosophe Stilpon eut en songe avec Neptune, Plut. de profect. virt. sent. T. VI. p. 310. Voyez une autre réponse donnée par Stilpon à Rhéa, Athen. X. 19.

(6) Herod. VII. 141. (7) Paus. V. 11. 4.

(8) Ælian. V. H. XII. 61.

(9) Voyez plus haut T. VII. p. 15.

(10) C'est la fable de l'homme qui brisa une idole de bois qu'il avoit envain priée de le bénir. Le sens moral est encore plus comique que la fable. La fable enseigne, dit l'auteur, qu'on ne gagne rien à honorer les méchants, mais qu'il faut les battre pour en retirer quelque profit. Fab. 21. p. 11. On pourroit croire que cette fable fut d'origine plus récente, peut-être même destinée à tourner en ridicule l'idolâtrie : mais voyez Anacréon (Anthol. lyr. ed. Mehlh. p. 6. ι'.) menacer son Amour de cire de le jeter au feu !

(11) Theocr. Id. VII. 106 sq. Voyez encore la manière dont Daphnis parle de Vénus (Id. I. 100 sq.), et les paroles comiques que Léonidas de Tarente attribue à une statue de Mercure (Epigr. XXIX Anth. T. I p. 161). Nous les avons déjà citées en parlant de ce dieu.

connoît les satires faites par les poëtes comiques sur la manière peu décente dont on offroit des victimes aux divinités [12]. Les Sicyoniens, ne voyant pas moyen de s'acquitter du voeu qu'ils avoient fait d'offrir journellement un sacrifice et d'envoyer une procession à Apollon, firent représenter ce sacrifice et cette procession sur un basrelief ou par un groupe d'airain qu'ils placèrent dans le temple de Delphes [13]. Xénophon assure que les chasseurs laissent à Diane les lièvres qui leur paroissent trop jeunes [14].

Après ces preuves de l'opinion vulgaire, on pourroit se passer de celles que nous offrent les poëtes, d'autant plus que nous en avons cité plusieurs auparavant. Cependant il faut distinguer d'avec les expressions peu mesurées qu'on trouve partout les extravagances qu'Euripide met souvent dans la bouche de ses personnages. En lisant ces passages, il est difficile de ne pas croire que le poëte ait eu en vue de rendre méprisables les dieux qu'adoroit le peuple. Ménélas, en invoquant le secours de Pluton, rappelle à ce dieu le grand nombre de cadavres qu'il avoit reçus à cause d'Hélène : par conséquent, ajoute-t-il, rends les, ou force cette femme (Théonoé) à me rendre mon épouse [15]. Amphitryon dit à Jupiter : Je te surpasse en vertu, quoique je ne sois qu'un mortel. Moi je n'ai pas abandonné les enfants d'Hercule. Tu sais bien te faufiler avec les

(12) Voyez p. e. Pherecr. fr. Exc. Grot. p. 511. Eubul. fr. 659. Menandr. fr. p. 719. La coutume d'offrir à Térée des pierres au lieu de farine (Paus. I. 41 fin.) semble avoir son origine dans un désir prononcé de lui témoigner du mépris. Au contraire, la pomme ornée de quatre petits bâtons, comme pour imiter des pattes, et de deux autres qui signifioient des cornes, offerte à Hercule, pour suppléer au bélier qu'on devoit lui offrir (Poll. Onom. I. 31), est plutôt une preuve de la piété simple et naïve des siècles reculés.

(13) Paus. X. 18. 4. (14) Xenoph. Venat. V. 14.

(15) Eur. Hel. 975 sq. Il lui dit tout bonnement μισθὸν δ' ἔχεις.

femmes d'autrui ; mais, pour sauver tes amis, tu n'en fais rien. Par conséquent l'un des deux, tu es un dieu impuissant, ou tu es un dieu injuste(16). — Tu te réjouis à la vue d'armes ensanglantées, dit Auge à Minerve, et si je fais un enfant moi, cela te paroît un crime horrible (17). — Il est inutile de parler des poëtes comiques ; on sait jusqu'où alloit la liberté ou plutôt la licence de leurs expressions ; il n'y a rien qui échappe à leur causticité, la divination, les oracles, les mystères, les traditions et les dieux eux-mêmes. Les comédies d'Aristophane sont des satires sanglantes sur l'absurdité de l'anthropomorphisme (18) ; et avec tout cela Aristophane défendoit la religion de ses pères. Les Nuages seuls suffiroient pour le prouver. Il n'y a pas de preuve plus convaincante de l'indulgence et de la bonhomie que les Grecs attribuoient à leurs dieux.

Mais, si l'anthropomorphisme étoit une source fréquente d'opinions indécentes sur la divinité, la superstition des enchantements rabaissoit la religion jusqu'au niveau du fétichisme. Quel respect, en effet, pouvoit-on avoir pour des divinités qu'on croyoit pouvoir contraindre à apparoître aux hommes ou à satisfaire leurs moindres fantaisies. Cependant ces erreurs grossières ne semblent avoir obtenu de crédit que dans la seconde partie de la période qui nous occupe ici. Nous avons déjà fait observer les traces qu'on en trouve dans les poëmes d'Apollonius et de Théocrite. Les cérémonies des théurges dont parle Porphyre, dans sa lettre à Anébon, et Eusèbe, appartiennent à un âge qui dépasse les bornes que nous nous sommes prescrites dans cet ouvrage.

(16) Herc. fur. 339 sq. (17) Eurip. fr. T. II. p. 430.

(18) Je me contente ici de deux passages, de la description du ciel dans la Paix (vs. 176 sq. 198) et de la satire sur le besoin qu'avoient les dieux de victimes, Av. 190 sq. cf. 555 sq. 1513 sq.

L'intérêt mutuel des hommes et des dieux, motif de la religion.

Nous avons souvent eu occasion de nous persuader que le motif le plus puissant de la religion est l'intérêt ([19]). On en trouve encore plusieurs preuves dans les auteurs qui doivent ici nous servir de guides. Éschyle, lorsqu'il fait dire au héraut, dans ses Suppliantes, qu'il ne craint pas les dieux d'Argos, parceque ce ne sont pas eux qui ont pris soin de lui ([20]), Euripide, lorsqu'il représente Créuse animée du désir de se venger d'Apollon, mais retenue par la crainte que lui inspire la puissance de ce dieu ([21]), Isocrate, lorsqu'il dit qu'il faut honorer Hélène par des dons et par des victimes, parcequ'elle peut punir et récompenser ([22]), Éschyle, Euripide, Isocrate ne disent rien qui ne soit très conséquent d'après les principes de la religion des Grecs.

Mais, si les hommes adorent les dieux, parcequ'ils peuvent en attendre du bien, il n'est pas moins conséquent que les dieux, qui en cela ressemblent parfaitement aux hommes, ne leur fassent du bien que lorsque ceux-ci les adorent.

Cette idée, souverainement absurde en effet, est cependant si commune, je ne dirai pas chez les anciens, mais même chez les peuples les plus éclairés, qu'il doit paroître inutile d'en citer un seul exemple. Cependant notre devoir d'historien de la civilisation religieuse des Grecs exige que nous en alléguions au moins quelques-uns, comme nous l'avons fait en parlant des siècles héroïques.

([19]) Le paysan d'Ésope abat l'arbre qui ne donne plus de fruit, malgré les prières des oiseaux qui y nichent, mais il respecte le tronc comme sacré, aussitôt qu'il y trouve du miel. Æsop. fab. p. 110. σξϛ'.

([20]) Æsch. Suppl. 894. cf. 923.

([21]) Eurip. Ion, 972 sq. Le vieillard lui dit : Venge-toi du dieu qui t'a fait du mal : elle répond :

Καὶ πῶς τὰ κρείσσω, θνητὸς ὤν, ὑπερδράμω;

([22]) Isocr. Hel. Encom. (Oratt. Att. T. II, p. 245).

Théognis, pour engager Apollon à défendre sa patrie contre les Mèdes, lui propose la satisfaction qu'il aura des hécatombes et des fêtes, accompagnées de musique et de danse, qu'on lui offrira le printemps prochain (23). Étéocle, chez Éschyle, en faisant une prière semblable pour sa ville natale, dit aux dieux: Je ne demande rien, je parle dans votre intérêt aussi bien que dans le mien; car, si l'état prospère, on adore aussi les dieux (24). Si tu abandonnes les enfants d'un homme qui t'a honoré toujours, dit Oreste à Jupiter, où trouveras tu d'aussi riches offrandes (25). Anacréon croit que Mercure exaucera ses prières, parcequ'il lui a offert des victimes (26). Dans les Héraclides d'Euripide, le choeur dit à Minerve qu'il ne seroit pas juste qu'elle ne défendît pas sa ville, puisqu'elle n'a jamais manqué de lui offrir des sacrifices, qu'elle n'a jamais oublié le dernier jour du mois, et que les temples de la déesse retentissent toujours de chants et d'hymnes (27). Les dieux se laissent persuader par les présents qu'on leur offre (28); les dieux, tout aussi bien que les hommes, aiment à se voir honorés (29), voilà des sentences qui avoient

(23) Theogn. 755. Si, dans le vers 760, le poëte avoit écrit *τερπομένῳ* au lieu de *τερπόμενοι*, il auroit encore mieux exprimé ce qu'il a voulu dire.

(24) Æsch. VII. c. Th. 76. —— *ξυνὰ δ' ἐλπίζω λέγειν·*
Πόλις γὰρ εὖ πράσσουσα δαίμονας τίει. cf. 163.
OEdipe, en priant Dieu de délivrer le pays de la peste, lui dit: N'est-il pas plus agréable de régner sur un pays bien peuplé que sur un désert? Soph. Oed. Tyr. 54.

(25) Æsch. Choëph. 252 sq. cf. 791 sq. Il n'est pas étonnant en effet qu'on emploie les mêmes arguments en s'adressant aux défunts. Ib. 479 sq. cf. Soph. El. 450.

(26) Anacr. epigr. 20. p. 135. ed. Holst.
'Αντ' ἐρατῶν δώρων τῶνδε χάριν θέμενος.

(27) Eurip. Heracl. 770 sq.

(28) *Πείθειν δῶρα καὶ θεοὺς λόγος.* Eur. Med. 964.

(29) *Ἔνεστι γὰρ δὴ κἀν θεῶν γένει τόδε,*
Τιμώμενοι χαίρουσιν ἀνθρώπων ὕπο. Eur. Hipp. 7.
Vous vous réjouissez, dit Tirésias à Penthée, de voir la foule se

à peu près l'autorité d'axiomes. Absolument comme l'avoit fait Homère, Callimaque représente Apollon s'amusant à voir les danses qu'on exécutoit en son honneur (30); et un poëte bien plus récent encore déclare que les dieux sont si charmés de voir de belles choses, que, lorsqu'on s'approche de leurs temples avec un morceau de crystal à la main, il n'y a pas d'immortel qui puisse refuser ce qu'on demande (31). Apollonius de Rhodes n'avoit donc pas à craindre d'offenser le sentiment religieux de ses compatriotes, lorsqu'il représenta Iason disant qu'Apollon lui avoit promis de lui montrer le chemin, à condition qu'il lui offriroit des victimes (32), ni lorsqu'il représenta Triton acceptant un cadeau que lui font les Argonautes, pour les renseignements qu'il leur avoit donnés sur la route qu'ils devoient suivre (33).

En voilà pour les poëtes. Les historiens et les philosophes mêmes ne parlent pas autrement. Xénophon rapporte sans hésiter que son devin Euclide lui fit observer qu'il n'avoit pas obtenu ce qu'il désiroit, parcequ'il n'avoit pas encore offert des sacrifices à Jupiter Milichius (34). Le même auteur trouve qu'il n'y a rien

presser à votre porte, et d'entendre votre nom célébrer par la multitude : eh bien, Bacchus est du même avis, il aime aussi qu'on le respecte et qu'on l'honore. Eurip. Bacch. 319 sq.

(30) H. in Apoll. 85 sq.

(31) Orph. Lith. 172 sq. cf. 226 sq. et dans d'autres endroits. Ceci a sans doute rapport aux enchantements, mais les enchantements même sont basés sur le principe dont nous parlons ici. Aussi l'auteur de ce poëme professe-t-il absolument les mêmes idées que Callimaque, voyez p. e. vs. 101 :

γάννυται δὲ φίλον κῆρ
'Αθανάτων, εὖτ' ἄν σφι χορὸς ἀνάγωσιν ἄριστοι.

Diodore, en parlant de l'encens que produit l'Arabie, le qualifie de θεοῖς προσφιλέστατον, comme nous parlerions d'un objet de luxe très recherché. T. I. p. 161. l. 20.

(32) Apoll. Rhod. I. 360 sq.

(33) Ib. IV. 1588 sq C'est absolument un guide qui reçoit un pour-boire. (34) Xenoph. Anab. VII. 8. 4.

de plus naturel que de voir les dieux favoriser de préférence ceux qui ne se bornent pas à s'adresser à eux et à les flatter, quand ils ont besoin de leurs conseils, mais qui s'empressent aussi de les servir, lors même qu'ils se trouvent dans la prospérité et dans l'abondance [35]. Suivant les Grecs, l'honnête homme prend soin de s'acquitter de ses obligations envers les dieux, en leur offrant des victimes, et envers les hommes, en leur payant ce qu'il leur doit [36]. Je ne citerai pas ici l'assertion de Glaucon, chez Platon, qui assure qu'on croyoit que les dieux donnent la préférence à l'injuste, pourvu qu'il soit riche, parcequ'il est mieux en état de les honorer que le juste, lorsqu'il est pauvre [37]. Le philosophe expose ici l'opinion d'hommes pervers qui tâchoient de défendre leurs injustices; mais écoutons Hippocrate, l'un des hommes les plus éclairés de son siècle. Ce médecin, pour prouver que l'impuissance des Scythes n'est pas un effet de la colère divine, raisonne ainsi : Si cette maladie venoit de Dieu plus immédiatement que les autres, elle n'attaqueroit pas exclusivement les nobles et les riches, mais elle affligeroit tous les Scythes indistinctement, et même les pauvres de préférence, au moins s'il est vrai que les dieux se réjouissent en se voyant honorés et admirés par les hommes, et qu'ils les en récompensent. Car il est naturel que les riches, ayant plus de moyens, honorent souvent les dieux par des sacrifices et des dons de toute espèce, tandis que les pauvres le font moins, d'abord parcequ'ils n'ont rien à donner, et encore par-

(35) Xenoph. Cyrop. I. 6. 3. Mag. Eq. IX fin.

(36) Plat. Rep. I. p. 411. C. — *Μηδ' αὖ ὀφείλοντα ἢ θεῷ θυσίας τινας, ἢ ανθρώπῳ χρήματα.*

(37) Plat. Rep. II. p. 423. E.

cequ'ils ont eux-mêmes raison de se plaindre des dieux, comme des auteurs de leur misère ([38]).

En lisant ceci, on seroit tenté de dire avec Socrate que la sainteté est un trafic ([39]). Aussi non seulement on s'informoit quelquefois si le dieu étoit content ([40]), mais on marchandoit aussi avec lui ([41]), et, s'il ne satisfaisoit pas à ses engagements, on ne manquoit pas de s'en plaindre. Chez Éschyle, Clytemnestre reproche aux Euménides leur ingratitude, parce qu'au lieu de se ressouvenir des libations qu'elles ont lêchées (c'est le terme qu'emploie le poëte), elles laissent échapper le criminel qu'elles auroient dû poursuivre ([42]). Chez Sophocle, Hercule fait le même reproche à Jupiter ([43]). Suivant le récit des Lydiens rapporté par Hérodote, Crésus s'adressa à Apollon dans les mêmes termes qu'emploie Chrysès dans l'Iliade ([44]); et, même après que ce dieu l'eut sauvé d'une mort certaine, il lui envoya des ambassadeurs, avec ordre de lui demander s'il n'avoit pas honte de l'avoir trompé par de faux oracles, et s'il étoit permis aux dieux des Grecs d'être ingrats ([45]).

([38]) Hippocr. de aër. aq. et loc. 111.

([39]) Eutyphron avoit dit que la sainteté est la science d'offrir des victimes et de prier, et qu'offrir des victimes c'est donner aux dieux ce dont ils ont besoin, comme prier c'est leur demander ce qui nous manque. Ici Socrate dit : *'Εμποϱικὴ ἄϱα τις ἂν εἴη τέχνη ἡ ὁσιότης θεοῖς καὶ ἀνθϱώποις παϱ' ἀλλήλων.* Plath. Euthyphr. p. 53. D.

([40]) Herod. VIII. 122.

([41]) Voyez le passage d'Arrien, cité plus haut (Perip. P. p. 22), sur la manière dont on marchandoit avec Achille.

([42]) Æsch. Eum. 106 sq.

([43]) Coph. Trach. 995 sq. *Οἵαν*
'Ανθ' οἵων θυμάτων,
'Επὶ μοι μελέῳ χάϱιν ἤνυσας.

([44]) Herod. I. 87. *Εἴ τι οἱ κεχαϱισμένον ἐξ αὐτῦ ἐδωϱήθη.*

([45]) Herod. I. 90. La réponse d'Apollon est très modérée et très satisfaisante, cf. Nicol. Dam. p. 68, 69. ed. Orell. Le pieux Xénophon raconte lui-même qu'il ne se plaignit pas du dieu,

Alciphron n'a donc pas exagéré, lorsqu'il fait écrire à Thalliscus : Nous languissons toujours après la pluie : et cependant nous n'avons rien omis pour fléchir Jupiter ; tous nos voisins ont apporté quelque chose, l'un un bélier, l'autre un bouc, un troisième un cochon, les pauvres des gâteaux, ou, s'ils n'avoient pas autre chose, quelques grains d'encens : mais il paroît que nous en serons pour nos dépenses. Jupiter ne nous écoute pas ; probablement il est occupé ailleurs [46]. — Artémidore raconte que quelqu'un promit un coq à Esculape, à condition que ce dieu lui conserveroit une bonne santé pendant toute l'année, et que quelques jours après il lui promit un autre coq, si Esculape vouloit lui garantir, pour toute sa vie, l'usage de ses yeux. Esculape lui apparut, et lui dit : Un coq me suffit. Aussi l'homme ne devint-il pas malade, mais il eut une forte ophthalmie [47]. Esculape montre ici un sentiment d'indépendance rare dans les dieux grecs.

La religion des Grecs étoit une réjouissance tant pour les dieux que pour les hommes. La danse et le chant, les repas et les fêtes joyeuses y tenoient la plus grande place ; les larmes en étoient bannies [48] ; souvent les bons mots et les pasquinades y étoient réquises [49]. Si les banquets ne se célébroient jamais sans libations, les sacrifices eux-mêmes étoient des banquets [50]. Il n'y a que les fêtes con-

parceque les signes avoient été accomplis (Anab. VII. 8. 23). Par conséquent, s'ils n'avoient pas été accomplis, il auroit fait comme Crésus.

(46) Alciphr. Epist. III. 35.

(47) Artem. Oneir. V. 9. (48) Eurip. Iph. A. 1490.

(49) P. e. dans la procession qu'on célébroit en l'honneur de Cérès (*γεφυρισμοὶ*) et dans les fêtes de Bacchus.

(50) Voyez p. e. Antiph. de venef. (Oratt. Att. T. I. p. 9. l. 17). Porphyre (Abstin. II. 25. p. 146) prétend que l'on immoloit toujours des animaux qu'on pouvoit manger. Il oublie les chevaux, et il se trompe en disant qu'on ne sacrifioit jamais des ânes.

sacrées aux divinités qui devoient leur rang à l'apothéose ou aux héros, qui eussent quelquefois l'air de fêtes funèbres ([51]); et cependant les sacrifices qui les accompagnoient étoient encore regardés comme agréables aux mânes du défunt.

Jusqu'à quel point on peut dire que les Grecs étoient idolâtres.

Il y une autre réflexion à faire. Il y a des faits qui prouvent que le peuple confondoit souvent les images des divinités avec les divinités elles-mêmes, au moins qu'il leur attribuoit des choses qui ne sauroient être attribuées à des objets inanimés.

Je suis loin de prétendre que cette opinion fût un article de foi généralement reçu. Il est inutile de dire que les gens éclairés ne doutoient pas un moment que les statues ne fussent que des images, des symboles de la divinité ([52]); les gens du peuple même, lorsqu'ils voyoient les dieux représentés sur le théâtre comme des personnes, et souvent à côté de leur statues ([53]),

([51]) P. e. en l'honneur de Leucothée (Plut. Lacon. Apopht. T. VI fin. 852) et d'Achille, fête dans laquelle les femmes devoient se vêtir en habit de deuil; il leur étoit défendu d'y porter de l'or. Lycophr. 859 sq. cf. Tzetz. ad 911. et Paus. VI. 23. 2 fin. Les Adonia étoient d'origine étrangère. Appulée dit que les dieux de l'Égypte se plaisent à entendre des plaintes (plangoribus), que les dieux grecs aiment la danse et le chant (choreis), et les dieux des Barbares une musique bruyante (strepitu cymbalistarum etc), de Deo Socr. T. II. p. 149. Cf. Max. Tyr. T. I. p. 137, 138. et Plut. non posse suav. viv. sec. Epic. T. X. p. 532, 533

([52]) Pausanias (III. 15 fin.), en parlant de la tradition suivant laquelle Tyndarée, pour se venger de Vénus, avoit mis dans les fers les pieds de sa statue, ajoute que ceci lui paroît improbable, puisque ce seroit une vengeance puérile de s'en prendre à une statue. Voyez d'ailleurs, à ce sujet, les raisonnements de Platon (Leg. XI. p. 682. G.), de Maxime de Tyr (Diss. VIII. 2. T. I. p. 131 fin. 132), de Philostrate (Heroïc. Procem. p. 666. II. p. 673 in.).

([53]) Dans les ξοανηφόροι de Sophocle, les dieux emportent eux-mêmes leurs statues, pour ne pas les voir enveloppées dans

ou lorsqu'ils leur adressoient des prières, croyoient certainement à des êtres personnels et distincts des images qui les représentoient ([54]). Mais d'abord la superstition attribuoit souvent à ces images des actions qui ne sauroient être que l'effet d'une influence immédiate de la divinité: on racontoit que des statues avoient fermé les yeux, qu'elles s'étoient agénouillées, qu'elles faisoient perdre l'usage de la raison à ceux qui les contemploient, qu'elles étoient couvertes de sueur, qu'elles se transportoient d'un lieu dans un autre ([55]). Ensuite la présence des statues étoit souvent regardée comme un signe de la présence des dieux, et par tant quelquefois confondue avec elle. Pour s'assurer du secours des Æacides, on apporta leurs statues sur laflotte ([56]). L'orateur Lycurgue fait remarquer, comme une grande impiété, que Léocrate transporta d'Athènes à Mégare les statues des dieux, et que, par cette action, il priva sa patrie de leur secours ([57]). Chez Euripide, Iphigénie s'adresse à la statue de Diane comme si c'étoit la déesse elle-même. Ne prenez pas en mauvaise part, dit-elle, que je vous fasse

la ruine de Troye. Soph. fr. T. III. p. 434 fin. ed. Brunck. Iphigénie craint que Diane ne la voie transporter sa statue. Eur. Iph. T. 995.

([54]) Au moins est-il certain que les Grecs ne méritent pas les reproches exagérés et ridicules que leur font les pères de l'église, p. e. Arnob. e. Gent. VI. 14 sq. Voyez la réfutation de ces reproches par l'empereur Julien chez Dupuis, Orig. de tous les Cult. T. III. p. 611 sq.

([55]) Je ne crois pas qu'on exige que je cite des passages à l'appui de ce que je viens de dire. On les trouve partout.

([56]) Herod. VIII. 83.

([57]) Lycurg. c. Leocr. (Oratt. Att. T. III. p. 203). On appeloit *dieux* les statues. Plut. de Is. et Osir. T. VII. p. 491 fin. 492. De là le bon mot de Stilpon, qui disoit que la Minerve du Parthénon n'étoit pas la fille de Jupiter, mais celle de Phidias. Diog. Laërt. p. 62. A.

abandonner ce pays et que je vous transporte à Athènes; une déesse de votre rang ne doit pas demeurer ici, lorsqu'elle peut s'établir dans une ville aussi illustre que l'est la capitale de l'Attique ([58]). Dans l'Agamemnon d'Éschyle, le messager s'adresse aux statues des dieux comme à des personnes, et il les exhorte à recevoir avec allégresse le prince qui leur apporte le salut ([59]).

Il n'est donc pas étonnant qu'on agît avec les statues comme on le feroit avec des personnes. Polycharme raconte que des matelots assaillis par une tempête se rejouissoient d'avoir quelqu'un parmi eux qui possédoit une petite statue de Vénus. Ils se prosternèrent devant elle, et, lorsque l'orage cessa, ils croyoient lui devoir leur salut ([60]). Nous avons déjà cité cet adorateur importun qui brisa la statue de son dieu, parcequ'elle n'avoit pas exaucé ses prières: un autre, en vendant une statue de Mercure, la recommanda aux passants, en disant qu'il leur offroit un dieu bienfaisant et gardien de l'argent qu'on amasseroit ([61]). Anacréon, ou quel que soit l'auteur du petit poëme que nous avons aussi cité plus haut, en agis oit de même avec l'Amour de cire qu'il avoit acheté; il le menaça de le jeter dans le feu, s'il n'allumoit pas bien vite quelque douce passion dans son coeur ([62]). Nous avons déjà parlé auparavant des statues enchaînées

([58]) Eurip. Iph. T. 1086 sq. Les expressions θεὺς περθεῖν (Æsch. VII. c. Th. 567), θεὺς πυρὶ πρῆσαι (Soph. Ant. 199), reposent sur la même idée. Chez Antoninus Liberalis (13) une jeune fille est métamorphosée en statue.

([59]) Ag. 530. Ἥκει γὰρ ὑμῖν φῶς ἐν εὐφρόνῃ φέρων.

([60]) Polycharm. ap. Athen. XV. 18.

([61]) Æsop. fab. ed. Schneid. p. 56 fin. 57 in.

([62]) Mehlhorn, Anthol. lyr. p. 6. ι'. vs. 12 sq. On trouve d'autres exemples de dieux qu'on livroit aux flammes. Voyez p. e. Leon. Tarent. Epigr. XLIII (Anthol. T. I. p. 165).

de Mars et de la Victoire à Sparte. On racontoit que les habitants de l'île de Chios employèrent le même moyen pour retenir Bacchus, et les Érythréens pour garder auprès d'eux Diane (63).

Ces idées se ressentent fortement de l'idolâtrie. Cependant, quoiqu'il soit souvent difficile de réduire à des idées nettes et précises les fantaisies de la superstition, cependant je crois qu'en général ces erreurs n'étoient que des effets de la vénération qu'on avoit pour les statues, considérées comme symboles de la divinité. Jamais les Grecs, même les plus ignorants et les plus superstitieux, n'ont pu croire qu'il y avoit autant de dieux qu'il y avoit de statues, ce qui seroit une conséquence nécessaire, s'ils avoient véritablement confondu l'image avec la personne (64). Au reste les Grecs n'étoient pas les seuls qui pensassent ainsi. Les Romains, lorsqu'ils étoient mécontents de leurs dieux, ruinoient leurs temples ou renversoient leurs autels (65). Auguste, pour punir Neptune de ce qu'il n'avoit pas voulu sauver ses vaisseaux dans la tempête, priva ce dieu (c'est à dire sa statue) du plaisir d'accompagner la procession qu'il célébroit (66). Les Carthaginois envoyèrent à Tyr une statue d'Apollon qu'ils avoient trouvée à Géla, lorsqu'ils s'emparèrent de cette ville. Les Tyriens en furent très contents d'abord, mais, lorsqu'Alexandre vint assiéger leur ville, ils s'imaginèrent que ce dieu grec aidoit ses compatriotes, ce qui fit qu'ils ne cessèrent de lui dire des injures et de lui

(63) Polemo ap. Schol. Pind. VII. 95. Ce que ce scholiaste raconte des Rhodiens a l'air d'être un compliment rendu à l'habileté de leurs artistes. On disoit que leurs statues avoient une si grande ressemblance avec des hommes vivants, qu'on croyoit devoir leur enchaîner les pieds, pour les empêcher de s'en aller; au moins c'est ainsi que l'explique Eustathe (ad Dion. Per. 504).

(64) Voyez, à ce sujet, Dupuis, Orig. de tous les Cultes, T. III. p. 542, 543.

(65) Suet. Calig. 5.

(66) Suet. Aug. 16.

faire éprouver toutes sortes de mauvais traitements. Par le même motif, les Macédoniens, lorsqu'ils s'étoient rendus maîtres de la ville, offrirent de magnifiques sacrifices à cette statue, pour lui témoigner leur reconnoissance (67). Dans un autre endroit l'auteur auquel nous devons ces particularités rapporte qu'un Syrien ayant raconté à ses concitoyens qu'il avoit vu, en songe, Apollon, prêt à quitter la ville, les Tyriens lièrent, avec des chaînes d'or, la statue de ce dieu, et qu'Alexandre, s'étant emparé de la ville, lui rendit la liberté et le décora du nom de Phil-alexandre (68). Il peut paroître assez indifférent de résoudre la contradiction apparente qui existe entre les deux récits (69). Mais ce qui est certain c'est que l'un et l'autre offrent une preuve remarquable de l'importance qu'on attachoit à la présence des statues et du pouvoir qu'on leur attribuoit. Quant à l'opinion des philosophes plus récents qui prétendoient que les simulacres étoient pleins de la présence réelle des dieux (70), cette opinion, qu'ils n'ont certainement jamais défendue de

(67) Diod. Sic. T. I. p. 630.

(68) Diod. Sic. T. II. p. 191. cf. p. 195.

(69) Le témoignage de Quinte-Curce s'accorde avec celui de Diodore dans le premier récit. Quinte Curce (IV. 3. 22) dit que les Carthaginois avoient envoyé cette statue à Tyr pour honorer leur patrie. Il ajoute qu'on lia Apollon à l'autel d'Hercule, divinité tutélaire, afin qu'Hercule retînt le dieu étranger, auquel jusqu'alors on n'avoit jamais manqué de respect. Plutarque, qui rapporte le même fait, ajoute que les Tyriens appeloient Apollon Ἀλεξανδριστής. Alex. 24. Arrien n'a rien de toutes ces fables.

(70) Voyez p. e. l'extrait que donne Photius d'un écrit de Jamblique à ce sujet (Cod. 215) et Arnob. c. G. VI. 17. La théorie de l'irradiation des images par les feux sacrés des planètes et des étoiles est d'une date bien plus récente que ne le veulent faire croire Abulpharage et Maimonidès. Les noms mêmes de Porphyre, d'Hermès et d'Arnobe que cite M. Dupuis, en parlant de cette opinion (Orig. de tous les Cultes T. III. p. 601 sq.), auroient pu l'en convaincre.

bonne foi, appartient à un âge qui depasse de bien loin les temps dont nous parlons dans cet ouvrage.

Remarquons enfin que les Grecs regardoient plusieurs animaux comme consacrés à leurs divinités et qu'ils les respectoient comme tels ([71]), qu'ils en épargnoient d'autres à cause de leur utilité ([72]), ou à cause de quelque tradition ([73]) : mais d'ailleurs il est inutile de dire que, sous ce rapport, leur culte ne ressemble en aucune manière à celui des Égyptiens.

Côté favorable de la religion des Grecs.

Après avoir signalé les absurdités de la théologie grecque, il est juste d'en faire remarquer le côté favorable. Nous avons déjà eu l'occasion d'observer que le culte des Grecs ne s'accordoit pas avec la manière dont ils représentoient les dieux. Ils ne leur attribuoient qu'un pouvoir très limité, et, lorsqu'ils avoient besoin de leur

([71]) P. e. les poissons consacrés à Mercure (Paus. VII. 22. 2 fin.) et à d'autres divinités (Æl. H. A. XII. 30.); les tortues consacrées à Pan sur le mont Parthenius (Paus. VIII fin.), les colombes de Vénus Érycine (Æl. H. A. IV. 2.), les serpents d'Apollon en Épire (Æl. H. A. XI. 2.), les chiens de Vulcain. ib.

([72]) P. e. les cigognes (Eustath. ad Dion. Perieg. 427. cf. Clem. Alex. Cohort. ad G. p. 34. Arist. de mirab. auscult. T. I. p. 875. G. Plut. T. VII. p. 497 in.) et les corneilles en Thessalie, et dans l'île de Lemnos, Æl. H. A. III. 12. Plusieurs nations respectoient quelque espèce d'animaux à cause d'un service qu'elles en avoient reçu, comme les Romains les oies. C'est ainsi qu'à Delphes on honoroit le loup, à Samos le boeuf, à Ambracie la lionne, Ælian. H. A. XII. 40.

([73]) La chatte p. e. à Thèbes, parcequ'on disoit que la nourrice d'Hercule avoit été métamorphosée en cet animal, Clem. Alex. l. l. cf. Ælian. H. A. XII. 5. Sur la cause des honneurs que les Ioniens rendoient aux brebis, mentionnés par Clément d'Alexandrie dans le même endroit, voyez Ouzelius ad Minuc. Felic. p. 276. et les auteurs qu'il cite. Le respect qu'on avoit pour les dauphins (voyez p. e. Oppian. Halieut. V. 416 sq.), et pour les cigales (Bian. Epigr. III. Anth. T. II. p. 141), dérivoit de semblables opinions; de même les honneurs qu'on rendoit aux cochons dans l'île de Crète, suivant les auteurs cités par Athénée, IX. 18.

secours, ils les croyoient tout-puissants ; ils se les représentoient sujets aux passions et aux vices des foibles mortels, et cependant ils craignoient d'exciter leur indignation par leurs péchés ; ils croyoient pouvoir traiter avec eux sur un pied parfaitement égal, et cependant ils les adoroient comme les maîtres du monde.

Il peut paroître inutile de prouver la piété des anciens Grecs : leurs villes et leurs champs étoient remplis de temples, de statues, d'autels. Quelle immense quantité de fêtes, quelles richesses amassées dans les temples ([74]). Tout cela est trop connu, pour qu'il soit nécessaire de s'y arrêter un moment. Il n'est pas moins connu qu'il n'y avoit presque pas d'action publique ou privée qui ne fût sanctionnée par la religion : mais il faut se rappeler ces particularités pour bien entrevoir la différence qui, sous ce rapport, existe entre les Grecs et les nations modernes. Pour se convaincre de la piété de ce peuple, il suffit de lire quelques chapitres de l'un ou l'autre de leurs historiens. Qu'on voie Cléarque, qui, occupé à sacrifier, ne se dérange pas un moment pour les ambassadeurs du roi de Perse ([75]). Quel est l'officier qui s'aviseroit maintenant d'ordonner à ses soldats de dire leurs prières ou de chanter un cantique. On en trouve cependant plusieurs exemples dans les écrits de Xénophon ([76]). Quel est le général qui, en revenant

([74]) Nous avons déjà parlé plusieurs fois des trésors du temple de Delphes, de l'immense quantité de statues et d'autels qu'on voyoit encore du temps de Pausanias dans l'Altis à Olympie, des dons offerts à Esculape à Épidaure. Pausanias (V. 12. 1) fait observer que les Grecs, pour orner les statues de leurs dieux, faisoient venir l'ivoire de l'Inde et de l'Éthiopie. Diodore (T. I. p. 504) parle d'une statue de Minerve à Potidée à laquelle il y avoit pour cinquante talents d'or.

([75]) Xenoph. Anab. II. 1. 9.

([76]) P. e. Anab. IV. 8. 16.

d'une expédition, offriroit en public le tribut de sa reconnoissance à la divinité, comme le fit Cimon [77]. Quel est l'auteur qui, voulant écrire sur l'équitation, commenceroit son livre par une recommendation de prier Dieu, comme le fait Xénophon [78]. Les soldats, dit le même auteur, seront plus prompts à suivre leur général, lorsqu'ils savent qu'il n'entreprend rien, sans s'être assuré de l'approbation et du secours des dieux [79]. Quel est le chasseur qui s'aviseroit maintenant de prier avant de charger son fusil. Voyez cependant Xénophon, qui parle d'une prière en pareille occasion, comme d'une chose très ordinaire [80]. Mais aussi nous ne croyons pas que Dieu aime lui-même la chasse, comme le croyoient les Grecs, et par conséquent nous ne considérons pas les chasseurs comme agréables à Dieu, comme ils le faisoient [81]. On voit ici que l'absurdité de la religion n'est pas un obstacle à la piété : au contraire, les hommes pensent d'autant plus à leurs dieux, qu'ils comprennent mieux leur existence. Quelle immense quantité d'épigrammes dans lesquelles des artistes consacrent leurs instruments à quelque divinité. Personne, dit Platon, ne commence une chose de quelque importance, sans s'adresser à la divinité [82]. Jamais on ne célébroit un banquet sans prier les dieux, ni sans leur faire des libations [83]. Les Grecs, en donnant leur vote, au sujet du prix de la valeur mérité dans la ba-

(77) Plut. Cim. 8 fin.

(78) Mag. Eq. I. 1. NB. § 2. *Θεῶν δὲ ἵλεων ὄντων, ἀναβιβαστέον σοι ἱππέας* etc.

(79) Ib. VI fin. (80) Venat. VI. 13.

(81) Ib. XIII. 17.

(82) Plat. Tim. p. 526. C. cf. Arrian. Venat. XXXIV, XXXV fin. Tous les hommes, dit-il, les navigateurs, les agriculteurs, les artistes, ceux qui veulent faire l'amour, tous commencent par les dieux.

(83) Voyez p. e. Theophr. Charact. p. 489. Porph. Abstin. II. 20.

taille de Salamine, le déposèrent sur un autel [84]. La réponse que les Spartiates donnèrent aux officiers du roi de Perse, qui voulurent les obliger de se prosterner devant leur maître, prouve la délicatesse de leurs sentiments et le respect qu'ils avoient pour la divinité. Il ne nous est pas permis, répondirent-ils, de nous prosterner devant un homme [85]. Thucydide fait observer que les Grecs, en se faisant la guerre, avoient la coutume d'épargner les lieux sacrés [86]. Les Rhodiens, forcés de démolir leurs temples pour défendre leur ville, ne manquèrent pas d'en promettre aux dieux de plus beaux, aussitôt qu'ils seroient hors d'embarras [87]. Les Sicyoniens érigèrent un colosse en l'honneur d'Attale, parcequ'il avoit racheté pour eux un lieu consacré à Apollon [88]. Les Athéniens étoient renommés à cause de leur piété [89]. Cicéron, dans son discours contre Verres, admire l'attachement qu'avoient les Grecs pour les statues de leurs divinités.

Dans tout ceci il faut, il est vrai, donner leur part à la coutume et à l'éducation [90]: mais aussi nous sommes

(84) Plut. Them. 17. (85) Herod. VII. 136.

(86) Thucyd. IV. 97. Ce qui suit prouve cependant que l'intérêt trouvoit quelquefois moyen de se dispenser de ce devoir. Voyez en d'autres exemples II. 17. Quelquefois aussi les troupes se logeoient dans les temples, p. e. III. 96. VI. 44.

(87) Diod. Sic. T. II. p. 473. (88) Polyb. XVII. 16.

(89) Lycurg. c. Leocr. (Oratt. Att. T. III. p. 199. l. 15.) Toutefois Isocrate se plaint de ce que ses contemporains ne suivoient pas l'exemple de leurs ancêtres. Areop. Oratt. Att. T. II. p. 163.

(90) Platon le fait très bien observer, Leg. X. p. 665. D. Cependant il seroit difficile d'attribuer à ces causes la piété p. e. de cet Euchidas dont parle Plutarque (Arist. 20), qui paya de sa vie son empressement à apporter du feu sacré de l'autel de Delphes à Platée, ou celle de Périclès, qui n'alla jamais à la tribune, sans avoir prié les dieux qu'aucune parole ne lui échappât qui ne fût convenable au sujet qu'il traiteroit. Plut. Pericl. 8. Aussi les Grecs distinguoient-ils très bien la bigoterie d'avec la véritable piété. Voyez p. e. ce que Plutarque ra-

loin de prétendre que tous les Grecs fussent pieux: nous ne parlons ici, comme partout ailleurs, que de l'esprit qui animoit la nation en général; et, bien qu'en Grèce, comme partout ailleurs, l'intérêt fût le principal motif de la religion, on y trouve cependant les preuves les plus satisfaisantes d'une véritable piété. Suivant Platon, les Athéniens s'étant plaints à l'oracle d'Ammon de la préférence que les dieux accordoient aux Spartiates, malgré les riches offrandes, les pompes et les fêtes brillantes que célébroient les Athéniens en leur honneur, le dieu leur fit répondre que les prières des Lacédémoniens lui plaisoient plus que les sacrifices de tous les autres Grecs [91]. Dans le banquet de Xénophon, Hermogène déclare qu'il n'emploie d'autre moyen pour se rendre les dieux propices, que celui de leur adresser des prières convenables [92], de ne pas les prendre pour témoins de faux serments et de leur rendre une partie de ce qu'il reçoit de leurs mains [93]. Qu'on compare le nombre de temples consacrés à Esculape et aux autres divinités bienfaisantes avec celui des temples qu'on avoit bâtis en l'honneur de Mars ou de Pluton; qu'on considère les motifs qui firent consacrer à Apollon la plupart des sta-

conte de Nicias (Plut. Nic. 4). Cf. Theophr. et Plut. de superst. Le scholiaste d'Aristophane (ad Thesm. 280) fait remarquer, comme une particularité extraordinaire, que quelqu'un avoit dans sa maison les statues de tous les dieux.

(91) Plat. Alcib. sec. p. 42 fin. 43 in. Nous aimons à croire que les histoires racontées par Porphyre (Abstin. II. 15—17) ne sont pas de son invention; cependant nous osons à peine les citer à cause de l'âge de l'auteur. Si c'étoient des traditions anciennes, elles feroient le plus grand honneur aux Grecs. Dans toutes règne l'idée exprimée ainsi par l'auteur: *μᾶλλον τὸ δαιμόνιον πρὸς τὸ τῶν θυόντων ἦθος, ἢ πρὸς τὸ τῶν θυομένων πλῆθος βλέπει* (§ 15 fin.). L'une de ces histoires est tirée de Théopompe.

(92) Il emploie ici le même mot qu'emploie Platon, *εὐφημεῖν*, *εὐφημία*. (93) Xenoph. Symp. IV. 49.

tues et des monuments qui ornoient ses temples, et on se persuadera facilement que la reconnoissance avoit beaucoup plus de part à la piété des Grecs que la crainte (94).

Purifications et expiations.

Cependant il faut aussi dire un mot des honneurs rendus aux dieux pour les engager à faire cesser quelque calamité publique, ou pour apaiser leur colère. Nous avons déjà parlé de la manière dont les Phliasiens tâchèrent d'engager la chèvre céleste à modérer les chaleurs (95), de l'autel consacré à l'Achélous par Théagène, pour apaiser le courroux de ce fleuve (96), des sacrifices offerts au Taraxippe (97), des cérémonies, ou, disons plutôt, des incantations usitées dans le Péloponnèse, pour modérer la violence des Vents (98). On conçoit d'ailleurs qu'il falloit des cérémonies pour apaiser la colère des dieux dont on avoit profané les sanctuaires, surtout lorsque ces dieux n'étoient pas d'un caractère très indulgent ou facile (99). Nous avons aussi parlé des sacrifices offerts aux mânes des héros ou à ceux de personnes ordinaires victimes de quelque injustice.

Avouons toutefois que les sacrifices qu'on faisoit après avoir aperçu quelque signe sinistre n'étoient pas offerts

(94) Voyez, à ce sujet, le passage d'Isocrate (Phil. Oratt. Att. T. II. p. 118. l. 117) que nous avons déjà cité dans une autre occasion, et celui de Plutarque (non posse suav. viri sec. Epic. T. X. p. 531 sq.).

(95) Paus. II. 13. 4.

(96) Paus. I. 41. 2.

(97) Paus. VII. 20. 8. Dion. Chrys. Or. XXXII (T. I. p. 691).

(98) Pausanias (II. 12. 1) et Xénophon (Anab. IV. 5. 3, 4) font mention de sacrifices : mais, suivant le premier de ces auteurs, (II. 34. 3), les Méthaniens, pour défendre leurs vignes de la fureur du vent, en faisoient faire le tour à deux hommes, chacun muni de la moitié d'un coq blanc, qu'ils enterroient ensuite dans l'endroit où ils avoient commencé leur marche.

(99) Voyez la description des καθαρμοὶ offerts aux Euménides, lorsqu'on avoit profané leur bois sacré, Soph. Oed. Col. 478—504.

aux dieux dont on appréhendoit la mauvaise volonté, mais à ceux dont on espéroit du secours pour éloigner le danger qu'on craignoit (100). Quelquefois même les cérémonies qu'on célébroit pour éviter quelque malheur ressembloient bien plus à une injure faite à la divinité malveillante, qu'à un culte destiné à apaiser son courroux. Telle est, par exemple, la cérémonie assez comique par laquelle, suivant Plutarque, on chassoit la faim. Après avoir frappé un esclave, on le mettoit à la porte en criant: Que la faim (boulimie) s'éloigne, que les richesses et la santé entrent (101). Aussi les purifications ne doivent-elles pas uniquement leur origine à la crainte d'encourir la disgrâce de la divinité: le sentiment de décence et le respect qu'on avoit pour l'excellence de la nature divine y avoient aussi leur part (102). Les purifications ne se bornoient pas aux cérémonies religieuses: avant les assemblées du peuple on purifioit les bancs où les citoyens alloient s'asseoir; on se purifioit après les actions les plus innocentes et les plus naturelles (103); on purifioit mêmes les temples et les statues des divinités (104). En parlant des mystères, nous avons déjà fait observer que le motif de la lustration n'étoit pas toujours d'expier quelque crime, mais seulement de purifier l'adorateur d'une souillure qui pourroit le rendre désagréable à la divinité. C'est la raison pourquoi l'on purifioit l'île de Délos, en

(100) *Ἀποτροπαῖοι καὶ σωτῆρες.* Voyez p. e. Xenoph. Hell. III 3. 4 fin.

(101) Plut. Symp. VI. 8 (T. VIII. p. 770). Cependant à Smyrne on sacrifioit à la *βούβρωστις* elle-même, ib. p. 771.

(102) Voyez p. e. le raisonnement de Porphyre, Abstin. II. 44, 50.

(103) Nous en avons apporté quelques preuves T. II. p. 532, 533. On peut y ajouter le passage connu de Théophraste où il décrit le superstitieux (p. 487 fin. 488 in.).

(104) Voyez p. e. Callim. H. in lav. Pall.

y exhumant les cadavres([105]). A en juger par la manière dont les anciens s'expriment à cet égard, on seroit même tenté de croire que ce n'étoit pas le crime, mais le sang dont on croyoit devoir se purifier([106]). La maison d'Hercule est purifiée après le meurtre de Lycus, qui certainement avoit bien mérité son supplice([107]); la maison d'Amphitryon est purifiée, après que le jeune héros eut tué les serpents, envoyés par Junon pour le dévorer([108]); on purifioit les villes après quelque calamité publique ([109]).

Mais, lorsque la purification étoit une véritable expiation, et lorsqu'on employoit cette cérémonie dans le but d'apaiser l'indignation divine excitée par quelque crime, dans ce cas la purification étoit considérée d'abord comme un moyen de réconcilier les mânes de la victime elle-même([110]), surtout dans

([105]) Thucyd. III. 104. V. 1. Diodore (T. I. p. 518) rapporte que les Athéniens croyoient que la peste qui les affligea dans le commencement de la guerre du Péloponnèse étoit un effet de la colère d'Apollon, parcequ'on avoit négligé de purifier son île. L'auteur de la première lettre attribuée à Éschine (Oratt. Att. T. III. p. 472) fait mention d'une maladie qui affligea les Déliens eux-mêmes pour une cause semblable.

([106]) Eurip. Iph. T. 380. Commettre un meurtre est ici égal à approcher d'une femme en couches ou d'un cadavre. Lycurgue voulut accoutumer ses citoyens à une manière de penser plus raisonnable; mais Plutarque, qui le raconte (Lyc. 27), ne dit pas s'il y parvint.

([107]) Eurip. Herc. fur. 922 sq. cf. 1145.

([108]) Theocr. Id. XXIV. 91 sq.

([109]) Voyez la description de la cérémonie comique qui, suivant Tzetzès, étoit usitée en pareille occasion. Chil. V. 726 sq. Il cite des vers d'Hipponax à l'appui de son récit. La raison qui engagea les Athéniens à inviter Épiménide pour venir purifier leur ville ne paroît pas avoir été très intéressante. Plutarque (Sol. 12) parle de δεισιδαιμονίαι, de φάσματα d'ἄγη et de μιασμοὶ allégués par les devins.

([110]) Plat. Leg. IX. p. 656 fin. Apollonius de Rhodes (IV. 477 sq.) fait mention d'une cérémonie qu'on célébroit pour apaiser la colère des mânes de ceux qui avoit été victimes d'un

les cas d'homicide involontaire ([111]), ensuite comme nécessaire pour éviter la vengeance céleste. C'est dans cette intention que les Argiens, après la vengeance sanguinaire qu'ils venoient d'exercer sur la troupe de Bryas qu'ils avoient prise à leur solde, purifièrent leur ville et érigèrent une statue à Jupiter Milichius ([112]). C'est dans ce but que Xénophon fit purifier son armée, après la découverte qu'on avoit faite du meurtre des ambassadeurs des Cérasyntiens et d'autres violences qui venoient d'être commises ([113]). Il étoit même défendu d'avoir commerce avec le suppliant qui n'avoit pas encore subi la cérémonie, afin qu'il ne communiquât à d'autres le mal qui l'infectoit ([114]). C'est encore dans ce but que les agyrtes et les devins offroient leurs services. Nous en avons parlé en détail plus haut. On lit aussi quelquefois de crimes qui étoient si énormes, qu'il parois-

guet-à-pens. Les *ἐξάργματα* ou *ἀκρωτηριάσματα* dont il est ici question sont déjà mentionnés par Eschyle.

([111]) Voyez p. e. Paus. V. 27. 6.

([112]) Paus. II. 20. 1, 2. *Καθάρσια ὡς ἐπὶ αἵματι ἐμφυλίῳ.* Apollonius de Rhodes (IV. 691—717) décrit en détail la purification usitée après un homicide pour apaiser la colère des Furies et celle de la victime.

([113]) Xenoph. Anab. V. 7. 35. Voyez le récit d'Élien (V. A. VIII. 5) et le précepte d'Onosandre à ce sujet, Strateg. V.

([114]) Æsch. Eum. 442. Soph. Oed. T. 235 sq. Eur. Or. 46 sq. Iph. T. 949 sq. Ce poëte représente Thésée méprisant cette opinion vulgaire (Herc. fur. 1214 sq.), surtout dans ce beau vers (1234):

Οὐδεὶς ἀλάστωρ τοῖς φίλοις ἐκ τῶν φίλων.

C'est sur cette opinion qu'est fondé l'oracle qui ordonna à Alcméon d'aller habiter une terre plus jeune que n'avoit été le parricide qu'il venoit de commettre. Paus. VIII. 24. 4. Platon considère la lapidation du parricide comme un moyen de délivrer la ville de la souillure qu'elle avoit contractée par ce crime. Plat. Leg. IX. p. 660 in. C'est par le même motif que les Mantinéens purifièrent leur ville après le départ des méchants Cynéthéens. Polyb. ap. Athen. XIV. 22.

soit impossible de les expier. Tel est le sacrilège commis par les Éginètes dont parle Hérodote. Ne pouvant faire lâcher prise à un malheureux captif condamné à mort, qui, dans son agonie, s'étoit cramponné aux anneaux de la porte du temple de Cérès, les Éginètes lui coupèrent les mains, qui restèrent attachées à la porte (115). Pausanias, roi de Sparte, ne put jamais se faire purifier du meurtre de Cléonice, quoique certainement il l'eût tuée contre son gré (116). On disoit que le sacrilège commis par les Sybarites ne fut expié que par la ruine de leur ville (117). C'est avec plus de droit encore qu'Éschyle déclare le fratricide être un crime inexpiable (118).

Sacrifices humains. Abstinences. Réflexions sur l'esprit de la religion des Grecs.

Nous croyons avoir prouvé suffisamment auparavant qu'en Grèce les sacrifices humains ont été employés quelquefois comme sacrifices expiatoires, mais que jamais, au moins sur le continent, ces atrocités n'y ont été reçues comme un moyen ordinaire d'honorer la divinité, ainsi que cela se pratiquoit chez les peuples barbares (119). Il

(115) Herod. VI. 91. Remarquons cependant que la colère de Cérès fut plutôt excitée par le sacrilège que par le meurtre. Il ne paroît pas qu'elle prit à coeur le massacre des six-cent quatre vingt dix-neuf qui furent tués avec le malheureux dont il est question, mais qui n'avoient pas cherché un refuge auprès de son temple. On voit même des divinités recevoir le coupable purifié, tandis que d'autres ne cessent de le poursuivre. Voyez p. e. Minerve qui protège Oreste (Æsch. Eum. 230 sq.), et les Euménides qui ne veulent pas se laisser détourner de leur vengeance. ib. 295 sq.

(116) Paus. III. 17 fin.

(117) Ælian. V. H. III. 43.

(118) Æsch. VII. c. Th. 665 sq. 719 sq. L'auteur de la lettre attribuée à Phintys (Wolff. mul. gr. fr. pros. p. 198) dit que pour l'infidélité de la femme il n'y a point de *καθάρσιον*.

(119) Aux témoignages cités plus haut on peut ajouter celui de Steph. Byz. in v. *Λῆμνος*, où cet auteur parle d'un sacri-

n'est pas étonnant que les exemples dont nous venons de parler deviennent plus rares, à mesure qu'on avance dans l'histoire de la civilisation religieuse des Grecs. On en trouve, mais heureusement rapportés par des historiens dont l'autorité n'est pas exempte de doute, par exemple le sacrifice humain, offert à Bacchus sur la flotte des Grecs commandée par Thémistocle ([120]), les sacrifices d'enfants offerts à Palémon dans l'île de Ténédos ([121]). Néanthe de Cyzique raconte qu'Épiménide purifia l'Attique par des sacrifices humains, et qu'à cette occasion un certain Cratinus se dévoua pour sa patrie: mais ce récit est traité de fable par Polémon ([122]). Malheureusement l'authenticité du récit suivant lequel Gélon auroit forcé les Carthaginois à abroger leurs sacrifices humains n'est pas fondée sur des bases plus solides ([123]). La

fice offert dans cette île à Diane. Mais il seroit injuste de placer parmi les exemples de sacrifices humains les traditions dont fait mention Pausanias, VII. 19. 2. IX. 8. 1. VIII. 21. 1, ou les cas où la peine de mort est prononcée contre celui qui entre dans quelque sanctuaire, p. e. Herod. VII. 197, comme le fait Wachsmuth, Hell. Alterth. T. IV. p. 226, 227. Enfin il faut excepter aussi les cas où l'on sacrifioit des personnes condamnées à mort, p. e. le sacrifice de deux criminels à l'occasion des Thargélies. Hesych. in v. *Κραδής*.

([120]) Phanias ap. Plut. Them. 13. Au moins je n'oserois, avec M. Wachsmuth (Hell. Alterth. T. IV. p. 227), ranger ce fait parmi les *entschieden historische Thatsachen*. Par la manière dont s'exprime Plutarque, dans le passage précité, il est au moins évident que la proposition des devins sembloit très extraordinaire à tous les assistants. Quant au témoignage de Phylarque, qui assure qu'anciennement tous les Grecs offroient des sacrifices avant de marcher contre l'ennemi (ap. Porph. Abstin. II. 56), je ne crois pas qu'il nous soit permis d'admettre, sur la foi de cette citation unique, un fait dont on ne trouve nulle trace chez aucun autre auteur.

([121]) Lycophr. 229. cf. Tzetz. ad h. l.

([122]) Athen. XIII. 78, 79.

([123]) Voyez, sur ce trait rapporté par Plutarque (Apophth.

lapidation des Messéniens captifs sur la tombe de Philopoemen peut être considérée comme un effet extraordinaire de la vengeance populaire ([124]). Au contraire, le sacrifice expiatoire de deux vierges que les Locriens devoient, pendant mille années de suite, envoyer annuellement en Troade, pour apaiser la colère de Minerve, au sujet de l'attentat d'Ajax sur Cassandre, est rapporté par des auteurs dignes de foi ([125]). Mais, d'après le témoignage de Timée et de Callimaque ([126]), il paroît qu'on se contentoit pour la plupart de consacrer ces vierges au service de la déesse et de les soumettre à une règle sévère. Au reste la réflexion que Tzetzès y ajoute, comparée avec le passage de Plutarque cité dans la note précédente, prouve qu'au sujet de la chronologie au moins on n'étoit pas d'accord. Tzetzès dit que les mille ans étoient écoulés après la guerre sacrée : Plutarque parle de ce sacrifice comme n'ayant cessé que depuis peu de temps. Enfin il est connu que dans plusieurs endroits les sacrifices humains furent remplacés par des cérémonies dans lesquelles on se contentoit d'une légère effusion de sang, ou qu'on y substituoit même un simulacre de sacrifice. Nous en avons cité des exemples dans le second volume ([127]).

La consécration de terres et d'animaux à l'usage de la divinité, les jeûnes, l'abstinence de quelques mets et les voeux de chasteté, dont nous avons déjà apporté des

T. VI. p. 667 fin. 668 in.), les justes remarques de M. de Sainte-Croix, Examen d. hist. d'Alexandre le Grand p. 278 sq. Il auroit pu ajouter que Porphyre (Abstin. II. 56) en donne l'honneur à Iphicrate.

([124]) Plut. Philop. 21 fin.

([125]) Strab. p. 896 fin. 897 in. Polyb. XII. 5. cf. Plut. de ser. num. vind. T. VIII. p. 206. Lycophron en parle encore plus en détail, vs. 1141 sq.

([126]) Ap. Tzetz. ad Lycophr. 1141 sq.

([127]) Cf. Wachsmuth, l. l. p. 226.

preuves, dérivent du même principe ([128]). Il est vrai, les dieux grecs eux-mêmes aimoient trop le plaisir pour exiger que leurs adorateurs les honorassent par une vie ennuyante et austère ([129]), mais les jeûnes observés dans les fêtes de Cérès, le voeu de chasteté que devoient faire quelques prêtres ou prêtresses, la continence temporaire qu'on exigeoit de ceux qui alloient consulter un oracle prouvent que quelquefois ces dieux demandoient de leurs adorateurs d'autres marques de respect que des danses et des chants. Mais ce qui mérite d'être observé c'est que le but de ces abstinences étoit rarement en rapport avec la moralité. Il est possible que quelquefois, par le célibat qu'on imposoit aux prêtres, on ait voulu prouver la considération qu'on avoit pour le culte de la divinité, par exemple par le célibat qu'on exigeoit de l'hiérophante à Athènes ([130]); il est certain que le motif de la continence imposée aux fidèles avant les grandes cérémonies religieuses étoit le désir de conserver la pureté qui convient au service divin; mais cette pureté étoit aussi peu morale que l'étoit la purification après les actions les plus innocentes. Pythagore pouvoit dire que l'époux qui se lève de la couche nuptiale n'a pas à craindre de souiller le sanctuaire: en général les Grecs ne pensoient pas ainsi. Ce n'étoit pas l'illégitimité du commerce qui les rendoit impurs, c'étoit l'action elle-même; de même le sang répandu dans une défense légitime, ou l'attouchement d'un cadavre, rendoit aussi bien impur que le faisoit le meurtre le plus horrible. Minerve et Diane devoient être servies par des vierges,

([128]) Nous nous contentons ici d'en rappeler quelques-unes au lecteur, Paus. II. 10. 4. ib. 24. 1. VII. 25. 8. VIII. 13. 1.

([129]) Voyez, à ce sujet, Böttiger, Kunstmythologie p. 132 sq.

([130]) Dans ce cas c'étoit en effet *τιμᾶν ἐγκρατείᾳ τὸν θεόν*, comme l'exprime Plutarque, de ir. cohib. T. VII. p. 818.

parceque ces déesses étoient vierges elles-mêmes. Le prêtre d'Hercule en Phocide, pendant l'année de son service, devoit s'abstenir de tout commerce avec l'autre sexe: la seule raison en étoit qu'Hercule portoit ici le surnom de *μισογύνος*, et encore facilitoit-on ordinairement l'exécution de cet ordre en confiant cette charge à un vieillard ([131]). 'A Thespies la prêtresse du même dieu devoit faire voeu de chasteté, parceque Hercule avoit condamné à une virginité perpétuelle la seule parmi les cinquante filles de Thestius qui avoit refusé de se rendre aux caresses dont il fut si prodigue dans la nuit mémorable qu'il passa chez ce prince ([132]). La réflexion que fait Pausanias sur cette tradition prouve assez que les Grecs ne regardoient pas ces voeux du même oeil dont nous les regardons. Il dit entre autres qu'il ne peut croire qu'Hercule se soit laissé transporter par la colère au point d'exiger une chose aussi inhumaine de la fille de son ami et de son hôte. La prêtresse de Jupiter à Patare ne devoit s'abstenir du commerce des profanes que parcequ'elle étoit réservée pour les prêtres ([133]). A Athènes, il est vrai, la loi éloignoit des sacrifices publics la femme adultère, prise en flagrant délit ([134]), ainsi que le jeune homme qui faisoit un profit infâme de sa jeunesse et de sa beauté ([135]); mais cette loi lui défendoit aussi de haranguer le peuple, de devenir archonte ou ambassadeur ou d'accepter une autre charge publique, quelle qu'elle fût;

([131]) Plut. de Pyth. orac. T. VII. p. 589. Il est certain qu'il faut lire ici avec Xylandre *μισογύνȣ* pro *μισȣ̃ν γάρ*. Dans d'autres cas on avoit soin de confier le sacerdoce à un jeune homme qui n'avoit pas encore atteint l'âge des passions, p. e. Paus. X. 34. 4. VIII. 5. 8.

([132]) Paus. IX. 27. 5.

([133]) Herod. I. 181, 182.

([134]) Demosth. c. Neær. (Oratt. Att. T. V. p. 586).

([135]) Æschin. c. Timarch. (Oratt. Att. T. III. p. 256 fin.).

par conséquent on ne l'éloignoit pas des sacrifices pour ne pas offenser les dieux, mais pour ne pas pécher contre le respect qu'on devoit au peuple ([136]). Au reste, pour bien entrevoir le but des consécrations dont nous venons de parler, il n'y a qu'à faire observer qu'on croyoit devoir honorer quelques divinités en dévouant à la débauche un certain nombre d'esclaves, ou même en se prostituant soi-même ([137]). Remarquons en même temps que, comme la religion entière consistoit pour la plupart en cérémonies, de même la piété étoit l'observation scrupuleuse de ces rites, plutôt que l'obéissance à quelque précepte de morale. Isocrate, en louant la piété des anciens Athéniens, dit qu'ils ne faisoient rien contre l'ordre reçu, qu'ils n'adoroient pas les dieux d'après leur fantaisie, qu'ils ne célébroient pas avec plus de zèle les fêtes extraordinaires que les autres, qu'ils n'achetoient pas les victimes au plus bas prix possible, qu'ils ne changeoient rien aux coutumes des pères, et qu'ils n'y ajoutoient rien d'une manière arbitraire ([138]). On racontoit qu'Apollon lui-même ordonna à Socrate d'adorer les dieux suivant les lois, suivant la mode du pays ([139]).

([136]) La loi ne défendoit que l'accès aux *ἱερὰ δημοτελῆ*. Voyez les passages cités.

([137]) Justin. XVIII. 5. 4. et auctt. laud. in ed. Graev. Voyez encore (ib. XXI. 3) l'expédient qu'on imagina pour faire accorder cette piété en effet étrange avec la modestie et la chasteté. Dénys le tyran proposa aux Locriens, qui avoient fait voeu de prostituer leurs filles, s'ils remportoient la victoire sur les Rhégiens, d'en distribuer une centaine pendant un mois dans des lieux de débauche, mais d'exiger auparavant un serment de tous les habitants, que personne ne les touchât.

([138]) Isocr. Areop. (Oratt. Att. T. II. p. 163. Le caractère de l'*ευσέβεια* est ici *τὸ μηδὲν κινεῖν ὧν αὐτοῖς οἱ πρόγονοι παρέδοσαν.*

([139]) Xenoph. Mem. Socr. IV. 6. 2.

Quoiqu'il en soit, il est certain que les Grecs étoient persuadés qu'ils honoroient leurs dieux de la manière qui s'accordoit le plus avec leurs inclinations et qui leur étoit le plus agréable. Les consécrations étoient autant de cadeaux offerts aux dieux, les sacrifices souvent des moyens de subsistance pour eux. Nous avons déjà fait observer plus haut qu'ordinairement on immoloit aux dieux des animaux ou des plantes qui leur étoient agréables, et que rarement on employoit le sacrifice comme moyen d'exterminer ce qui leur déplaisoit. Nous pouvons nous en remettre aux preuves que nous en avons citées auparavant[140]. A mesure que les Grecs avançoient en culture, leur aversion pour les cérémonies qui n'avoient d'autre motif que le désir de vengeance devoit s'augmenter. Il seroit difficile d'énumérer tous les animaux qu'ils sacrifioient parcequ'ils les croyoient agréables à la divinité, tandis qu'on pourroit facilement compter ceux qu'on immoloit ou qu'on tuoit pour assouvir la vengeance ou pour satisfaire un caprice sanguinaire de leurs divinités[141]. Remar-

(140) Voyez plus haut T. II. p. 539—544. Porphyre (Abstin. II. 23) emploie cet argument pour prouver qu'il ne faut pas sacrifier du tout. Il pose en principe qu'il n'est pas permis d'immoler en l'honneur des dieux des animaux qui méritent d'être tués, parcequ'il ne faut pas offrir aux dieux ce qui est mauvais, tout aussi peu que ce qui est mutilé ou défectueux (*'Αϱ' ὀ̃ν θυτέον τὰ ἄξια τοῦ σφάττεσθαι τοῖς θεοῖς; καὶ πῶς, εἴγε φαῦλα τὴν φύσιν ἐστίν;*). Il faudroit donc leur sacrifier des animaux qui ne font mal à personne. — Mais il n'est pas permis de tuer ce qui est innocent. — Par conséquent.

(141) Ajoutez aux preuves alléguées plus haut la fête du massacre des chiens à Argos (*κυνοφοντὶς ἑορτὴ*), Athen. III. 56. M. Schweighaeuser (Animadv. T. VII. p. 180) a très bien remarqué que cette fête étoit la même dont parle Conon, narr. 19, et qu'on célébroit pour honorer la mémoire de Linus, fils d'Apollon et de Psamathé, qui avoit été dévoré par des chiens. Ajoutez y encore le chien qu'on sacrifioit à Hercule, Schol. Plat. p. 251.

quons toutefois que la simplicité des Grecs n'étoit pas moins évidente dans leur piété que dans l'exercice d'autres vertus. Persuadés que leurs dieux pensoient comme eux-mêmes, ils croyoient ne pouvoir leur rendre de plus grand service qu'en leur consacrant ce qui leur paroissoit remarquable ou utile à eux-mêmes. Voilà pourquoi les artistes leur consacroient leurs outils, les musiciens leurs instruments, les peintres leurs pinceaux, les courtisanes leurs miroirs et leurs fers à papillotes, les chasseurs et les pêcheurs la peau des animaux qu'ils avoient pris (142). Pourroit-on croire que le même peuple qui consacroit aux dieux des choses de si peu de valeur, ou qui offroit à ses héros du poisson salé (143), leur dévouoit aussi les sentences, fruits de la sagesse de leurs plus illustres philosophes (144).

---

(142) On en trouve les preuves partout dans l'Anthologie. Antipater de Sidon (Epigr. XXIV. Anth. T. II. p. 8.) fait mention des restes d'un monstre marin qui, d'après la description qu'il en donne, ne pouvoit certainement pas être considéré comme un objet recommandable par sa beauté ou par son élégance. C'étoit une σκολοπένδρα, mot qui signifie ordinairement un cloporte, mais qui indique ici évidemment quelque énorme poisson. Schneider (Lex. in v.) croit que c'est la Nereis Linn.

(143) C'étoit Cylabras. Parmi une foule d'autres choses qu'on lui avoit offertes pour prix d'une terre qu'il avoit à vendre, il avoit choisi du poisson salé. Philosteph. ap. Athen. VII. 51.

(144) Paus. X. 24. 1 fin.

CHAPITRE XLI.

Réflexions sur la manière dont les Grecs envisageoient leur mythologie et leur religion. — Variations d'opinion qu'on remarque à ce sujet dans les systèmes de philosophie. — Preuves de doute et d'incrédulité. — Réflexions qui tendent à modifier la conclusion qu'on croiroit pouvoir en déduire. — Preuves plus directes de crédulité et d'attachement à la religion. — Preuves de superstition au sujet de la divination et des prodiges. — Quelques exemples d'auteurs célèbres, dont les opinions viennent à l'appui des réflexions précédentes. — Exemples d'hommes illustres qui se sont prévalus de la crédulité de leurs compatriotes, preuves nouvelles de l'importance qu'on attachoit aux idées reçues. — Surtout celui d'Alexandre le Grand.

Réflexions sur la manière dont les Grecs envisageoient leur mythologie et leur religion.

Nous approchons de la conclusion de notre travail, c'est à dire de l'examen de l'influence qu'a exercée la religion sur la morale et sur les moeurs; mais, avant d'entamer ce sujet important, il me paroît nécessaire de déterminer le degré de confiance qu'on accordoit en Grèce à la mythologie, à la divination, à la religion en général. Cet examen n'étoit pas nécessaire lorsque nous examinions les opinions religieuses des siècles héroïques. La simplicité crédule des anciens habitants de la Grèce devoit les engager à prendre au pied de la lettre leurs traditions populaires, quelque merveilleuses, quelque absurdes qu'elles fussent; l'amour du merveilleux, qui leur étoit propre, le respect qu'ils portoient à leurs poëtes et à leurs instituteurs devoient les rendre encore plus enclins à admettre les mythes de leurs dieux et de leurs héros: mais dans un temps où la civilisation intellectuelle commençoit à se développer, et où les lumières répandues par des hommes d'un gé-

nie élevé et indépendant faisoient naître des doutes, il doit paroître au moins probable que ces doutes aient ébranlé l'ancien édifice de la croyance populaire. Cependant l'histoire nous est garante, et l'expérience peut nous en convaincre tous les jours, que la superstition conserve souvent son empire même au sein de la civilisation intellectuelle la plus avancée, et que parmi les nations les plus policées l'on trouve des exemples de crédulité et de confiance aveugle dans la parole des prêtres qu'on ne croiroit compatibles qu'avec l'ignorance et avec la simplicité des siècles les plus reculés. Mais, comme il s'en faut de beaucoup que ce rapport entre la civilisation intellectuelle et la superstition soit le même partout, il est nécessaire de l'examiner expressément toutes les fois qu'il s'agit de connoître l'influence que la religion a exercée sur les moeurs de quelque nation. Il est vrai, l'influence que la religion a exercée sur la politique, sur les rapports des états ainsi que sur ceux des citoyens, sur la société et sur l'ordre public en général, se manifeste assez par les effets évidents qu'a consignés l'histoire: mais l'influence de cette religion sur les individus, sur la vie privée, est loin d'être aussi évidente. D'ailleurs l'histoire de la religion elle-même seroit incomplète, si l'on se contentoit d'examiner les fictions des poëtes et les preuves des opinions populaires qu'on trouve chez les historiens et les autres auteurs: il faut connoître aussi le degré de confiance qu'on accordoit à ces fictions; il faut savoir jusqu'où alloit l'autorité qu'on attribuoit à ces opinions populaires; il faut savoir s'il n'y avoit pas des idées opposées qui en contrebalançoient l'influence. Ces opinions populaires et les systèmes qui leur étoient opposés varient non seulement d'après les nations, elles varient aussi d'après les différentes époques de l'histoire de chaque nation en particulier.

Et c'est là surtout ce qui donne à l'examen de ces opinions et de ces systèmes le caractère historique.

Déjà deux fois dans cet ouvrage nous avons eu l'occasion d'aborder ce sujet, la première fois, lorsque nous avons examiné l'influence qu'ont exercée les philosophes sur la civilisation morale et religieuse des Grecs, et en second lieu, lorsque nous avons examiné le degré de confiance que les Grecs accordoient à leurs oracles. C'est ici l'endroit d'achever cet examen, tout en en envisageant l'objet sous un autre point de vue.

Variations d'opinion qu'on remarque à ce sujet dans les systèmes de philosophie.

Nous avons vu que la morale de Pythagore étoit entièrement basée sur la religion. Je crois que nous pouvons admettre que ce philosophe respectoit le culte établi, et que ses disciples, sans ajouter une foi implicite à des contes aussi ridicules que ceux d'Aristéas de Proconnèse ou d'Abaris l'Hyperboréen, comme l'assure Jamblique [1], étoient cependant sincèrement attachés à la religion de leurs pères, et surtout à la divination, qu'ils considéroient comme un moyen de communication entre les dieux et les hommes. Pour ces philosophes, pour Socrate, pour Xénophon la divination étoit une véritable révélation. Et si le fragment conservé par Stobée sous le nom d'Onatas est en effet l'ouvrage d'un Pythagoricien, il prouve, ce qui d'ailleurs est assez probable, que ces philosophes étoient loin de se déclarer contre le polythéisme [2]. Cependant il seroit absurde de prétendre que les idées

[1] Jambl. Vit. Pyth. 138. Aussi cette partie de l'ouvrage de Jamblique est-elle tirée d'un auteur dont la foi est suspecte.

[2] Stob. Eclog. phys. I. 3. 38 (T. I. p. 94, 96 ed. Heeren). L'auteur avoue qu'il y a un dieu suprême, auquel tous les autres sont soumis; mais il se déclare contre l'unité de dieu. On voit la même idée dans la comparaison que fait Ecphantès entre la dignité royale et la majesté divine, Stob. Serm. XLV. p. 326.

sublimes qu'avoit Pythagore sur la majesté de dieu et sur ses qualités éminentes pussent s'accorder avec l'anthropomorphisme des poëtes. Aussi Philolaus, en appelant le feu central Vesta ou la Mère des dieux ([3]), tâcha déjà de substituer une autre idée à celle qu'on attachoit ordinairement à ces noms. D'un autre côté, si la haute dignité qu'il accordoit au dieu suprême peut avoir été utile à la morale, ainsi qu'à la religion elle-même, il semble au moins douteux que les triangles et les figures mathématiques, dans lesquelles il métamorphosa les autres divinités, aient été aussi profitables à la multitude que l'ancienne croyance qui en faisoit des êtres semblables aux hommes, quoique supérieurs en pouvoir et en facultés intellectuelles ([4]). Aussi avons-nous vu plus haut que, parmi les disciples de Pythagore, Philolaus fut celui qui le premier se départit de l'ancienne simplicité en matière de religion qu'avoit professée son maître, et qui étoit si bien accommodée aux besoins de la multitude. De même nous avons pu remarquer que dès lors les philosophes commencèrent à condamner hautement les fictions de la mythologie. Héraclite témoigna son indignation contre Homère d'une manière peu digne d'un philosophe ([5]). Xénophane, en reconnoissant l'unité de dieu, combattoit l'anthropomorphisme avec les armes du ridicule ([6]), aussi bien que par des raisons sérieuses ([7]).

([3]) Stob. Eclog. phys., I. 23. 1 (T. I. p. 488).

([4]) Voyez A Boeckh, Philol. des Pythag. Lehren, p. 152—154, cf. p. 195. ([5]) Diog. Laërt. p. 237. B.

([6]) Il disoit que, si les chevaux et les boeufs pouvoient peindre ou faire des statues, ils se feroient des dieux ayant la forme de chevaux ou de boeufs, comme les hommes se représentent des dieux de forme humaine, Karsten, philos. vett. græc. reliq. T. I. p. 41.

([7]) Ib. p. 39, 43. VII. Les Éléens lui ayant demandé s'ils pouvoient offrir des sacrifices à Leucothée et chanter des cantiques

Mais aussi nous n'avons pas manqué de faire observer l'influence fâcheuse que ces idées plus éclairées ont dû exercer sur la religion. Nous avons vu les sophistes devenir athées, pour ne pas se voir forcés à croire aux absurdités des poëtes; nous avons vu Diagoras nier l'existence des dieux, parceque ces dieux n'avoient pas puni celui qui l'avoit trompé; nous avons vu Critias prétendre que la religion n'étoit autre chose qu'une fable inventée à propos pour maintenir l'ordre dans la société (8). Il est en effet remarquable que les philosophes qui respectoient la religion et adoroient les divinités généralement honorées, comme Pythagore et Socrate, étoient ceux qui prirent le parti de la vertu et de la justice contre les hommes éclairés qui, pour exstirper la zizanie, arrachoient en même temps le bled, et qui, non contents de réfuter des erreurs, tâchoient aussi de réfuter la vérité. Le même phénomène se reproduit dans les écoles qui doivent leur origine aux disciples de Socrate. Platon, quoiqu'il fût loin d'admettre les absurdités de l'anthropomorphisme, quoiqu'il reconnût sans doute une seule divinité suprême, ne s'avisa cependant jamais d'attaquer la croyance reçue (9). Combien Xénophon y étoit attaché, ceci est prouvé presque par chaque page de ses écrits. Nous avons déjà eu l'occasion de défendre Aristote contre l'accusation d'impiété. Ajoutons

lugubres en son honneur, il répondit : Si vous la croyez déesse, il ne faut pas la plaindre ; si elle vous paroît avoir été mortelle, il ne faut pas lui offrir des sacrifices. Aristot. Rhet. II. 23 (T. II. p. 447. C. cf. p. 446. C. Ap. Karsten, p. 85. XXXV. Plutarque (Lacon. apophth. T. VI. p. 852) attribue ce mot à Lycurgue, très mal à propos, à ce qu'il me paroît.

(8) L'auteur du livre attribué à Plutarque (de placit. philos T. IX. p. 490, 491) rapporte Euripide comme l'auteur de cette doctrine.

(9) Platon condamna les opinions d'Anaxagore presque dans les mêmes termes qu'avoit employés Socrate, Leg. X. p. 664 fin. 665 in.

qu'Aristote, quoique, dans son ouvrage sur la météorologie, il explique tout par des causes naturelles, et quoiqu'il déclare ouvertement que les songes ne sont pas des manifestations de la volonté divine, ne nie pas cependant toute divination (10). Aristote n'étoit pas homme à croire au Jupiter et à l'Apollon d'Homère; mais Aristote avoit trop d'esprit et trop de bon sens pour scandaliser ses compatriotes (11).

Pour apprécier les mérites de ces grands hommes, on n'a qu'à se rappeler l'orgueil ridicule des Cyniques et l'impudente insouciance des Épicuriens. Il est inutile de répéter ce que nous en avons dit plus haut; mais je dois faire observer ici qu'Épicure, par exemple, qui, pour contenter tout le monde, les dieux immortels comme les hommes, leur assignoit à chacun sa place, et tâchoit de leur persuader qu'ils n'avoient rien à faire les uns avec les autres (12), qu'Épicure avoit puisé à la même source à laquelle Platon avoit emprunté ses idées sublimes sur l'Être suprême, c'est à dire au mépris de l'anthropomorphisme (13). Ajoutons que l'athéisme n'empêchoit pas d'être superstitieux (14), et que la superstition n'em-

(10) Aristot. de divin. per somn. 1, 2 (T. I. p. 538, 539). cf. fragm. Arist. T. II. p. 841 et Plut. de plac. philos. V. 1. (T. IX. p. 583.)

(11) Je ne puis me défendre de fixer l'attention du lecteur sur un passage assez remarquable sous ce rapport. Dans son ouvrage sur la République (VIII. 5. T. II. p. 342 fin. 343 in.), en citant, comme une preuve pour son opinion sur la musique, la manière dont les poëtes représentent Jupiter, Aristote s'exprime en ces termes: *σκοπεῖν δ' ἔξεστι τὴν ὑπόληψιν ἣν ἔχομεν περὶ τῶν θεῶν.*

(12) Il nioit également la providence et la divination, Diog. Laërt. p. 299. B. 300. A.

(13) *Ἀσεβὴς δὲ οὐχ ὁ τοὺς τῶν πολλῶν θεοὺς ἀναιρῶν, ἀλλ' ὁ τὰς τῶν πόλλων δόξας θεοῖς προσάπτων.* Diog. Laërt. p. 296. D.

(14) L'exemple de Bion Borysthénite est connu, Diog. Laërt.

pêchoit pas de représenter la divinité d'une manière très peu convenable à sa dignité. Les Stoïciens, qui admettoient une foule de divinités soumises à Jupiter, mais qui les représentoient comme des êtres mortels, péchoient autant contre les opinions reçues que contre le bon sens [15], et, lorsqu'ils disoient que Jupiter, le seul auquel ils accordassent une existence immortelle, est le monde, et en même temps que ce monde périra par le feu [16], il falloit, pour les Grecs au moins, une prévention bien forte pour leur doctrine, pour ne pas les croire encore pires que Diagoras ou Théodore [17].

Il résulte de tout cela qu'en Grèce, comme partout ailleurs, on pouvoit respecter la religion reçue, sans mériter le reproche d'ignorance ou de crédulité, et qu'on pouvoit se croire bien avancé au-delà des opinions du vulgaire, sans être pour cela plus sage ou plus honnête homme.

Nous appelons Socrate philosophe, et sans aucun doute il mérite ce nom autant qu'aucun de ceux qui ont composé des systèmes ou écrit un grand nombre d'ouvrages: mais Socrate, dans ses opinions religieuses, n'étoit qu'un Athénien de la vieille trempe. Il

p. 110. B. Ménédème, le disciple de Stilpon, étoit très superstitueux, Diog. Laërt. p. 66. B. Toutefois, si les sentences attribuées à Bion (voyez Orell. Opusc. gr. vett. sent. et mor. T. II. p. 182. 39, 41) sont réellement son ouvrage, elles prouvent qu'il condamnoit d'une manière très judicieuse les erreurs populaires en matière de religion.

[15] Plut. adv. Stoic. T. X. p. 431. Voyez d'autres absurdités de ce genre, Plat. de Stoic. repugn. T. X. p. 334, 336, 337, 348. adv. Stoïc. p. 411.

[16] Ils se tiroient d'affaire en disant que l'âme de Jupiter, la Providence (πρόνοια), est éternelle. Voyez la manière dont Plutarque se moque de cette opinion, adv. Stoïc. T. X. p. 439, 440. [17] Plutarque le dit en termes précis, ib. p. 431.

adoroit les dieux d'Athènes ([18]), il croyoit aux oracles, à la divination, aux présages, aux songes ([19]), et, si nous cherchions un exemple pour prouver qu'un homme sensé pût être attaché à la religion généralement reçue en Grèce, on n'auroit qu'à citer Socrate. Cependant il y avoit des gens, il y en avoit même bien moins philosophes que ne l'étoit Socrate, dont la foi n'étoit pas aussi implicite.

Nous allons en rapporter quelques exemples, pour les comparer ensuite avec ceux qui marquent une opinion contraire. Nous y ajouterons les preuves qui peuvent servir à nous mettre en état de juger des opinions du peuple en général.

Nous ne parlerons pas ici d'expressions qu'on trouve parfois dans les discours publics, expressions qu'on ne sauroit certainement pas regarder comme des professions de foi. Dans son discours contre Timarque, Éschine traite de fable la fiction des Furies poursuivant les criminels. Ne croyez pas, dit il, que ce soient les Furies qu'on vous représente dans les tragédies, qui tourmentent les hommes de leurs torches brûlantes : les passions et l'avidité des hommes qui causent les calamités publiques et privées, voilà les véritables Furies ([20]). Plutarque rapporte qu'Agésilas, lorsque les Thasiens voulurent l'adorer, exigea qu'ils prouvassent d'abord, en se déférant à eux-mêmes la dignité divine, qu'ils avoient le

([18]) Voyez Xenoph. Memor. Socr. in. Il est impossible que Socrate, qui prioit les dieux avec tant de ferveur (Plat. Phæd. p. 402. B. fin.), se moquât d'Esculape, lorsqu'il dit qu'il lui devoit un coq (ib. p. 402. E.). Le célèbre Crantor ne dédaignoit pas non plus d'attendre de ce dieu sa guérison. Diog. Laërt. p. 102. B.

([19]) Agir contre les signes donnés par la divinité lui sembloit une véritable impiété, Mem. I. 3. 4. Il admettoit l'existence de τέρατα, ib. I. 4. 15. Sur la foi qu'il accordoit aux songes, voyez Plat. Crit. p. 370. B. Phæd. p. 376. F.

([20]) Æschin. c. Timarch. (Oratt. Att. T. III. p. 311 fin.).

droit de l'attribuer à un autre [21]. Mais, dans son discours, Éschine n'avoit d'autre intention que de blâmer les passions du coeur humain, et Agésilas, en refusant les honneurs qu'on voulut lui offrir, étoit loin de nier l'existence de divinités qui eussent obtenu cette dignité par l'apothéose [22].

La manière dont Anaxagore s'exprima au sujet du prodige qu'on lui montra semble avoir dû offenser bien davantage les hommes crédules, ainsi que le mot de Leotychidès, qui, ayant entendu rapporter comme un signe de l'avenir qu'un serpent s'étoit entortillé autour d'une clef, répondit : le prodige seroit bien plus grand, si la clef s'étoit entortillée autour du serpent [23]. Pyrrhus se moqua des différentes explications qu'on donnoit du songe qu'il avoit eu, et il cita à cette occasion les paroles connues qu'Homère attribue à Hector [24]. Agatharchide le géographe, dans son ouvrage sur la mer Érythrée, se moque ouvertement des anciennes fables, et tâche de faire sentir l'absurdité des idées anthropomorphiques [25]. Suivant Strabon, les fables ont été inventées par les législateurs pour donner des leçons utiles à ceux qui ne sont pas capables de recevoir une instruction plus directe et plus élevée [26].

(21) Plut. Lacon. apophth. T. VI. p. 790.

(22) C'est dans le même sens qu'Antigonus se moqua de son esclave Hermodore, qui, dans un poëme, l'avoit appelé fils du Soleil. Ce sont des choses, dit-il, dont un esclave (il ajoute *λασανοφόρος*) ne sauroit être informé. Diodore assure que les Macédoniens eux-mêmes se moquoient quelquefois de la prétendue origine divine d'Alexandre, T. II. p. 245 in. Voyez le mot de Damis sur cette apothéose, Plut. Lacon. apophthegm. T. VI. p. 790. (23) Plut. Lacon. Apophth. T. VI. p. 838.

(24) Il les récita ainsi :

Εῖς οἰωνὸς ἄριστος ἀμύνεσθαι περὶ Πύῤῥȣ.

Plut. Pyrrh. 29.

(25) Agatharch. de mar. rubr. p. 5—12 (Hudson, Geogr. gr. min. T. I). (26) Strab. p. 35—37.

Il est inutile de répéter ici ce que nous avons dit plus haut au sujet des sophistes, où de démontrer que les disciples de ces philosophes athées ne croyoient pas aux fables de la mythologie : mais il y a des preuves qui attestent qu'il n'étoit pas nécessaire d'être athée pour douter de l'authenticité de ces traditions. Il suffit d'alléguer l'exemple du disciple de Socrate qui lui demandoit s'il croyoit véritable l'histoire de Borée enlevant Orithyïe [27]. C'étoient surtout les fables qui avoient rapport à l'empire des morts qui avoient à essuyer les sarcasmes des philosophes, tant de ceux qui se moquoient des fictions poétiques à ce sujet, que de ceux qui nioient absolument l'immortalité de l'âme. Pour ne pas parler de ces philosophes qui se moquoient du soin qu'on prenoit de la sépulture [28] : on sait que Platon, bien que grand partisan de la doctrine de l'immortalité de l'âme et de la métempsycose, condamna cependant les fictions relatives à l'empire des morts, ainsi que les erreurs de l'anthropomorphisme accréditées par les ouvrages des poëtes [29]. L'auteur du livre attribué à Timée de Locres range ces fictions parmi les erreurs utiles pour réprimer les passions de la multitude et pour la détourner de l'injustice [30]. Diodore, qui assurément ne sauroit être rangé parmi les esprits forts, est absolument du même avis [31]. Pausanias dit qu'il lui paroît tout à fait invraisemblable qu'il y ait des dieux qui habitent sous la ter-

(27) Plat. Phædr. p. 337. F. G.

(28) Diogène p. e. Voyez aussi Teles ap. Stob. Serm. p. 238.

(29) Voyez surtout le second et le troisième livre de Republ.

(30) Tim. Locr. de anim. mund. (Opusc. Myth. ed. Gal. p. 566). Voyez la raillerie de Bion au sujet de la fable des Danaïdes, Orell. Opusc. vett. sentent. etc. T. II. p. 180. 25.

(31) Diod. Sic. T. I. p. 4 fin. 5 in.

re ([32]). Aristote parle des îles fortunées comme d'une fiction poétique ([33]). Remarquons toutefois que, s'il étoit vrai, comme l'assure Plutarque, que ni Homère, ni Pindare, ni Sophocle eussent cru à la vérité des fictions au sujet de l'empire des morts qu'on trouve dans leurs ouvrages ([34]), certainement Sextus Empiricus de son temps n'auroit pas cru nécessaire de les réfuter encore si sérieusement, comme il l'a fait dans son ouvrage destiné à réfuter presque toutes les idées reçues ([35]). Il me paroît même assez probable qu'il y en aura eu parmi ces esprits forts auxquels sera arrivé ce que Platon disoit avoir lieu chez plusieurs, qui, après s'être moqués pendant toute leur vie de l'Achéron et des Furies, commencent à s'en inquiéter à l'approche de la mort ([36]).

Réflexions qui tendent à modifier la conclusion qu'on croiroit pouvoir en déduire.

N'en seroit-il pas de même avec la mythologie en général? Il est difficile, à la vérité, de s'imaginer que, dans un temps où les républiques de la Grèce avoient atteint le plus haut point de civilisation intellectuelle, où non seulement les hommes célèbres par leur savoir et par leurs talents, mais où le peuple même avoit commencé à penser, il est difficile de s'imaginer que dans ce temps un homme sensé pût croire que Saturne eût mangé ses enfants, ou que Jupiter se fût métamorphosé en cygne ou en taureau pour faire l'amour aux belles mortelles. On est tenté de croire qu'on écoutoit avec plaisir les merveilles que célébroient les poëtes, sans les prendre au pied de la lettre. Mais

([32]) Paus. III. 25. 4.

([33]) Arist. Rep. VII. 15. (T. II. p. 335. G.) *Οἷον, εἴ τινές εἰσιν, ὥσπερ οἱ ποιηταί φασιν, ἐν μακάρων νήσοις.*

([34]) Plut. de aud. poët. T. VI. p. 59 fin. 60 in.

([35]) Sext. Empir. adv. Mathem. IX. 66 sq.

([36]) Plat. Rep. I. p. 411. B.

l'histoire de tous les âges a prouvé que, quelles que soient les lumières répandues par la philosophie, on trouve partout et dans toutes les classes de la société des esprits bornés, des âmes timides ouvertes aux terreurs de la superstition la plus ridicule; l'histoire prouve que souvent l'homme qui sur certains points donne des preuves de la plus grande élévation d'esprit, se montre superstitieux et crédule dans les autres, et que plus souvent encore celui qui, dans la prospérité, se moque de dieu et d'une vie à venir, devient craintif et crédule au moment ou il voit la fortune prête à l'abandonner ([37]). Nous allons tâcher d'éclaircir par quelques exemples les réflexions que nous venons de faire.

D'abord il faut distinguer. On conçoit aisément que celui qui nioit l'existence de dieu, quel qu'on pût se l'imaginer, pouvoit facilement se moquer de Jupiter et d'Apollon, et que celui qui croyoit que l'existence de l'homme se borne à cette vie terrestre, ne pouvoit avoir peur du Cerbère ou des Furies. Mais, aux yeux des Grecs, celui qui étoit persuadé de l'existence d'un seul dieu, créateur du monde et juge de nos actions, étoit aussi impie que l'athée le plus effronté, puisqu'en l'adorant, il attaquoit l'existence de ces dieux qu'on ne pouvoit refuser de reconnoître sans se rendre coupable du crime de lèse-majesté envers le peuple qui leur avoit confié sa destinée, et qui, dans les prières publiques qu'il leur adressoit, imploroit leur secours contre ses ennemis et les supplioit de répandre sur lui ses grâces et ses bienfaits.

Encore, la religion, ainsi que la morale, a partout un caractère qui lui est particulier. Les Grecs, par exemple,

([37]) Un ancien auteur fait une réflexion semblable. Diod. Sic. fr. in Scr. vett. nov. coll. ed. Maj. T. II. 50 fin. 51 in.

méprisoient les discurs d'aventure, et ils croyoient aux oracles. Les Grecs condamnoient les sorciers et les imposteurs qui prétendoient pouvoir les garantir des dangers qui les menaçoient ou les délivrer des peines qu'ils croyoient avoir méritées : et ils alloient à Samothrace chercher des amulettes pour échapper à la fureur des vents et des flots, ils croyoient trouver à Éleusis un sauf-conduit pour leur voyage dans les régions inconnues de l'empire des morts.

Preuves plus directes de crédulité et d'attachement à la religion.

Après ces réflexions nécessaires, nous entrons en matière. Nous avons dit qu'il n'est pas probable qu'un homme sensé crût encore aux fables des poëtes. Cependant nous savons qu'Alexandre jugea à propos de se faire passer pour fils d'Ammon, ou même que cette opinion s'accrédita sans qu'il en fût l'auteur. Au temps de Lysandre, une femme du peuple prétendoit être enceinte du fait d'Apollon, et Plutarque, qui le raconte, ajoute que beaucoup de gens, il est vrai, ne le croyoient pas, mais aussi que plusieurs non seulement y ajoutoient foi, mais qu'ils prirent aussi le plus grand soin de l'enfant que cette femme venoit de mettre au monde (38). Les écrits des auteurs qui vécurent sous la domination romaine, de Philostrate, de Lucien, de Pausanias, prouvent le crédit dont jouissoient encore les

(38) Plut. Lys. 26. Si l'autorité des lettres d'Éschine étoit moins suspecte, nous pourrions citer plusieurs exemples de ce genre rapportés dans la 10e lettre (Oratt. Att. T. III. p. 479, 480). Pour moi, je crois que, bien que la lettre ne soit pas authentique, rien ne nous empêche de croire les faits qu'elle contient. On y trouve entre autres l'histoire citée plus haut d'un jeune homme qui trompa une fille, en se donnant pour le fleuve Scamandre. Ce jeune homme, pour s'excuser, cita l'exemple d'un habitant de Magnésie, qui étoit persuadé que l'un de ses fils avoit été engendré par le Méandre, et celui d'un musicien d'Épidamne qui regardoit le fruit de l'adultère de sa femme comme un fils d'Hercule.

anciennes traditions (39). Aux temps d'Apollonius on soupçonna un homme de quelque crime atroce, parceque, comme Alcméon, il avoit choisi pour demeure l'une des Échinades, preuve combien cette histoire d'Alcméon étoit encore récente dans la mémoire (40). On montroit encore les cendres du bûcher des enfants de Niobé (41), les pierres d'Amphion (42), les cyprès d'Alcméon (43), le platane de Ménélas (44). Pausanias assure qu'en Phocide on croyoit encore que les alouettes ne pondoient point d'oeufs à cause de l'hibou (Térée) (45). A Delphes on croyoit posséder la pierre que Rhéa avoit donnée à Saturne (46). A Opices en Arcadie on montroit les dents du sanglier d'Érymanthe (47), à Mantinée ceux du sanglier de Calydon; César les transporta à Rome, mais les Tégéens furent assez heureux de garder la peau; du temps de Pausanias elle étoit déjà tout à fait chauve (48). Combien de fois les anciennes traditions ne sont-elles pas citées comme des faits historiques, pour défendre quelque droit ou quelque prétention (49).

Pausanias, qui vécut dans le deuxième siècle de notre ère, rapporte que, de son temps, un squelette d'une grandeur démésurée ayant été déterré en Lydie, l'opinion publique décida tout de suite que c'étoient les os de Géryon, fils de Chrysaor, parcequ'il y avoit tout près de cet endroit un rocher d'une forme particulière qu'on appeloit le siège de Géry-

(39) Philostrate (Icon. I. 15. p. 785 fin. 786 in.) dit que les nourrices les racontoient aux enfants.

(40) Philostr. Vit. Apoll. VII. 25.

(41) Paus. IX. 17. 1 fin. (42) Ib. 17 fin.

(43) Ib. VIII. 24. 4. (44) Ib. 23. 3.

(45) Ib. X. 4. 6. (46) Ib. 24. 5.

(47) Ib. VIII. 24. 2 fin. (48) Ib. 27. 2.

(49) Voyez p. e. Herod. IX. 26, 27. Paus. III. 16. 4. Strab. p. 710. A. cf. 709 fin.

on [50]. On assuroit même que les cornes de boeuf qu'avoit déterrées de temps en temps le soc de la charrue avoient appartenues aux boeufs de Géryon. Ceci prouve que près de deux-cents ans après la naissance de J. C. les habitants de la Lydie n'avoient pas encore oublié la fable de Géryon nonseulement, mais qu'ils y croyoient encore fermement. Mais ce qui est bien plus digne de remarque c'est que l'auteur qui le rapporte, homme savant et bien élevé, ajoute avec beaucoup de gravité qu'il entreprit de désabuser les Lydiens, en leur faisant remarquer que Géryon avoit vécu en Espagne, et que dans ce pays il n'y avoit aucun monument qui conservât le souvenir de son existence, mais bien un arbre d'une nature particulière; il ajoute que les antiquaires de la Lydie se rangèrent de son côté, en declarant que le cadavre en question étoit celui de Hyllus, fils de la Terre, auquel Hercule avoit fait l'honneur de le choisir pour parrain du fils qu'il avoit eu d'Omphalé [51].

Remarquons en passant que les antiquaires ou exégètes n'avoient pas partout autant de franchise, ni autant de courage que ceux de la Lydie. Pausanias rapporte que ceux de l'Argolide, quoique sachant que leurs récits n'étoient pas en touts points conformes à la vérité, les débitoient cependant, persuadés qu'il n'étoit pas facile de corriger les erreurs ni de réfuter les préjugés de la multitude [52]. Ceci prouve en même temps combien la multitude étoit souvent attachée à ses préventions sur les anciennes traditions.

(50) Ceux de mes lecteurs qui ont visité les bords délicieux de la Seine en Normandie doivent se rappeler le siège du géant Gargantua entre le Havre et Rouen.

(51) Paus. I. 35. 6.

(52) Paus. II. 23. 6. Héliodore, dans son roman (II. 34), a bien fait ressortir cet attachement aux anciennes traditions.

Nous avons avoué qu'il nous paroît difficile de croire qu'on ait attaché foi aux fables de la mythologie. Cependant lorsqu'on voit, comme dans l'endroit précité et dans une foule d'autres, qu'en Grèce les traditions faisoient partie de l'histoire ancienne, et contenoient les fondements de plusieurs institutions existantes et la base des prétentions les moins disputées, lorsqu'on voit, par exemple, Isocrate parler, comme de choses avérées, des faits d'armes d'Hercule et des oracles que la Pythie avoit donnés à ses descendants ([53]), lorsqu'on le voit alléguer les richesses de Tantale et le pouvoir de Pélops ([54]), il faut bien avouer qu'il est extrêmement difficile pour nous de déterminer jusqu'où pouvoit aller la foi qu'avoient les Grecs dans leurs anciennes traditions. Au moins le même orateur n'hésite pas à assurer que tous les hommes sont persuadés de la vérité des récompenses accordées par Jupiter à la vertu d'Hercule, ainsi que des supplices auxquels il condamna Tantale, pour le punir de ses forfaits, et il les cite comme des exemples faits pour les encourager à l'exercice de la vertu et pour les détourner du vice ([58]). Ce passage peut servir en même temps à faire connoître l'étendue de la foi qu'avoit Isocrate lui-même dans les anciennes fables. On voit qu'il ne paroît pas douter des histoires d'Hercule et de Tantale; en parlant de la fiction qui représente Jupiter comme le monarque de l'Olympe, auquel les autres dieux sont assujettis, il s'exprime avec plus de réserve: mais il est assez évident que ses doutes ne proviennent que de l'incertitude dans laquelle on étoit au sujet de ce qui con-

([53]) Isocr. Archid. (Oratt. Att. T. II. p. 131, 132). Cf. Philipp. (Ib. p. 97 fin. 98 in. 116, 117).

([54]) Ib. p. 124. l. 144.

([55]) Isocr. ad Demon. (Oratt. Att. T. II. p. 15).

cerne plus spécialement la constitution céleste (56). Et cependant le même Isocrate rejette comme des impiétés les fables qui contiennent des histoires indignes de la majesté divine, celles même qui concernent les héros (57), preuve évidente que les Grecs pouvoient condamner l'anthropomorphisme, sans refuser d'ajouter foi aux traditions religieuses, et qu'il pouvoient être attachés à la religion de leurs pères, sans trouver dans les histoires scandaleuses de leurs dieux un encouragement à l'intempérance et à la débauche. Plutarque, dans son livre sur la superstition, parle dans le même sens. Il dit que, si Anaxagore a été condamné pour avoir dit que le Soleil est une pierre, il faudroit condamner également celui qui croiroit les indignités que la superstition attribue aux dieux, et que, quant à lui, il aimeroit mieux entendre assurer que Plutarque n'existe pas, que de l'entendre déclarer être un homme insonstant, frivole, emporté, vindicatif. Observons toutefois que, si Plutarque, de son temps encore, a jugé nécessaire de composer un livre pour combattre ces erreurs, il faut qu'elles aient été bien enracinées dans l'âme du vulgaire. Il est vrai, de temps en temps, la vérité se fit jour, comme dans l'exemple qu'ajoute le même auteur. Timothée ayant chanté un hymne en l'honneur de Diane, dans lequel il la représentoit transportée de fureur, l'un des auditeurs, le poëte Cinésias, se leva soudain, et lui dit : Que les dieux te donnent une semblable fille (58) ! Un Spartiate

(56) *Εἰ μὲν ἀληθὴς ὁ λόγος ἐστί —— εἰ δὲ τὸ μὲν σαφὲς, μηδεὶς οἶδεν.* Isocr. Nicocl. (Oratt. T. II. p. 35 in.). Aristote emploie le même argument dans un raisonnement semblable (Rep. I. 1.), mais il ne s'exprime pas au sujet de l'authenticité de la tradition.

(57) Isocr. Busir. (Oratt. Att. T. II. p. 257).

(58) Plut. de superst. T. VI. p. 648, 649.
Θυάδα, φοιβάδα, μαινάδα, λυσσάδα.

répondit à quelqu'un qui quêtoit pour le culte d'une divinité : Je ne me soucie pas des dieux qui me demandent l'aumône ([59]) : mais, comme le dit encore très bien Plutarque, les philosophes qui enseignoient que les dieux sont magnanimes, bienveillants, amis du genre humain, ces philosophes étoient méprisés par le peuple ; le peuple, croyant plutôt aux artistes, qui donnoient aux dieux une forme humaine, leur attribuoit aussi les passions propres à l'homme, et se les représentoit comme des tyrans cruels et implacables, comme les auteurs de tous les malheurs qui accablent les hommes ([60]). Et cependant Plutarque est loin de rejeter toutes les anciennes traditions, et il parle avec le plus grand respect des prodiges et des présages. Aristote déclare être persuadé que tous les hommes croient à l'existence des dieux, et que, par là même, ils sont forcés de leur assigner une sphère d'activité ([61]). Voilà la base de la mythologie grecque, la pluralité des dieux et la différence de leur ministère. Les opinions sur l'étendue de leur pouvoir, sur l'authenticité de chaque fable particulière, différoient d'après la piété ou la crédulité, comme l'on veut, des individus. En lisant le passage de Plutarque que nous venons de citer, on se persuadera plus facilement, ce me sem-

([59]) Plut. Lacon. apophth. T. VI. p. 876.

([60]) Plut. de superst. T. VI. p. 639. *Χαλκοτύποις πείθονται καὶ λιθοξόοις καὶ κηροπλάσταις, ἀνθρωπόμορφα τῶν θεῶν τὰ σώματα εἶναι.*

([61]) Aristot. de Mor. ad Nicom. X. 8 (T. II. p. 103. G.). Ce passage prouve en même temps que les opinions impies dont parle Platon ne sont qu'une exception. Cf. Artem. Oneir. I. 8 in. *Κοινὰ μὲν ȣ͂ν ἔθη ταῦτα· θεȣ̀ς σέβεσθαι καὶ τιμᾷν· ȣ̓δὲν γὰρ ἔθνος ἀνθρώπων ἄθεον, ὥσπερ ȣ̓δὲ καὶ ἀβασίλευτον.* Sextus Empiricus (c. Math. IX. 49) dit que le sceptique lui-même, qui ne décide de rien absolument, reconnoît cependant en public l'existence des dieux et les adore, comme le font les autres, chacun d'après les lois et les coutumes établies.

ble, que du temps de Pisistrate les Athéniens aient pu croire que Minerve leur ramena ce prince, ou que les Étoliens aient pris la prêtresse de Minerve pour la déesse ([62]).

Mais nous avons parlé de la fable de Saturne. Je l'ai citée sans soupçonner que Sextus Empiricus nous fourniroit l'occasion d'y revenir. Ce philosophe dit de ses contemporains (ici plus l'auteur est récent et plus son témoignage doit avoir de poids) qu'il y en avoit plusieurs qui croyoient à la fable de Saturne ([63]); et, un peu plus loin, pour prouver que la foi aux mythes peut être en contradiction avec les opinions communes, il cite la même fable, comme contraire à l'amour que les parents témoignent ordinairement à leurs enfants ([64]). Il ne suffit pas de dire que le peuple croyoit aux fables et que les philosophes les rejetoient. Les philosophes, il est vrai, se scandalisoient souvent de l'immoralité de l'anthropomorphisme, mais il y avoit certainement parmi le peuple des personnes éclairées qui ne le faisoient pas moins; et les philosophes, s'ils croyoient devoir rejeter les traditions indignes de la divinité, n'en croyoient pas moins aux dieux qu'elles concernoient, et, sous d'autres rapports, ils étoient souvent aussi superstitieux que le peuple.

Ne se pourroit-il pas que la plupart ait pensé comme Arrien, qui, faisant mention des mythes relatives à

([62]) Polyæn. Strateg. VIII. 59. Chariton s'est servi de cette opinion dans son roman, III. 2 (p. 61 in. ed. d'Orvill.). Voyez encore les contes qu'il débite au sujet des *ἐπιφανεῖαι* de Vénus, ib. II. 2.

([63]) Sext. Emp. Pyrrhon. Hypot. I. 147. —— *τα περὶ τȣ̃ Κρόνȣ μυθευόμενα — πολλȣ̀ς εἰς πίστιν ἄγει.* Déjà Platon, lorsqu'il désapprouva les fables de la mythologie, parmi lesquelles il cite cette même histoire de Saturne, avoit dit qu'il n'oseroit pas dire cela en public. Rep. II. p. 429 fin.

([64]) Ib. 154.

l'expédition de Bacchus dans les Indes, dit qu'il ne faut pas examiner trop scrupuleusement les anciennes fables, parceque des récits qui d'ailleurs paroîtroient incroyables semblent commander la foi, aussitôt qu'ils ont rapport à la divinité [65]? Arrien lui-même en offre une preuve des plus convaincantes. Dans sa description du Pont-Euxin, après avoir discuté avec beaucoup de gravité la question si Achille apparoît seulement en songe, ou s'il se montre aussi aux personnes éveillées, et après avoir indiqué la différence qui existe entre cette apparition et celle des Dioscures, il ajoute qu'il ne voit pas pourquoi on n'ajouteroit pas foi à ces épiphanies, puisque, si quelqu'un mérite d'être regardé comme héros, c'est bien assurément Achille, jeune homme aussi célèbre par sa naissance que par son courage, aussi célèbre par le sacrifice qu'il fit de sa vie à l'amitié que par l'éloge que fit de lui le plus célèbre des poëtes [66].

(65) Arrian. Exp. Alex. V. p. 313. *Οὐκ ἀκριβῆ ἐξεταστὴν χρὴ εἶναι τῶν ὑπὲρ τοῦ θείου ἐκ παλαιοῦ μεμυθευμένων· τῷ γάρ τοι κατὰ τὸ εἰκὸς ξυντιθέντι οὐ πιστὰ, ἐπειδὰν τὸ θεῖον τις προσθῇ τῷ λόγῳ, οὐ πάντῃ ἄπιστα φαίνεται.* L'observation d'Arrien est prouvée par l'exemple d'Élien. Après avoir raconté une fable bonne à amuser les enfants, il dit: *Τοῦτο ἔοικε μύθῳ μὲν, εἰρήσθω δ'οὖν τῇ τοῦ θεοῦ αἰδοῖ.* Diodore est absolument du même avis, dans ses réflexions sur l'histoire d'Hercule. Si l'on omet, dit-il, ce qui paroît incroyable, on fait tort au dieu dont on écrit l'histoire; si l'on raconte tout, on court le risque d'en rendre l'authenticité douteuse. Mais il ne faut pas examiner tout cela de trop près. *Ἐν ταῖς ἱστορουμέναις μυθολογίαις οὐκ ἐκ παντὸς τρόπου πικρῶς τὴν ἀλήθειαν ἐξεταστέον.* Diod. Sic. T. I. p. 254. l. 45.

(66) Arrian. Peripl. Pont. Eux. p. 23 (Huds. Geogr. gr. min. T. I). Et cependant Arrien n'étoit rien moins que superstitieux. Il composa exprès un petit écrit pour démontrer que les comètes ne doivent pas être considérées comme signes de l'avenir. Phot. Bibl. cod. 250 fin. (T. II. p. 460. l. 15. b. ed. Bekk.)

Preuves de superstition au sujet de la divination et des prodiges.

Je crois avoir prouvé que ceux mêmes qui ne se soucioient pas d'admettre tous les détails des fictions mythologiques, à moins de nier effrontément l'existence de toute espèce de divinité, devoient se conformer plus ou moins aux idées reçues, et qu'en général le peuple restoit attaché à la foi de ses ancêtres. Mais j'ai dit aussi que souvent le même individu étoit ou esprit fort ou crédule, d'après les circonstances dans lesquelles il se trouvoit, que tel homme éclairé qui se dispensoit de croire à la mythologie étoit souvent très scrupuleux sur tout ce qui concerne la divination. La raison en est évidente. On pouvoit rejeter les fables, sans se faire aucun tort à soi-même : la question de savoir si les signes de l'avenir étoient vrais ou faux étoit bien plus importante. Chacun y étoit individuellement intéressé. Plusieurs auteurs condamnent la superstition, surtout les poëtes comiques[67] et les philosophes, tels que Plutarque et Théophraste[68] : mais en général ils étoient attachés à la divination. D'ailleurs il ne faut pas oublier la différence que faisoient les anciens entre les manières de consulter la volonté des dieux. Tout en condamnant les artifices des agyrtes, on croyoit aux oracles. Tout en désapprouvant l'excessive pusillanimité des superstitieux, on étoit loin de rejeter la divination. Le devin Miltas, disciple de Platon, qui, par un discours public, avoit adroitement tranquillisé les âmes effrayées par une éclipse de lune, lors de l'expédition de Dion en Sicile, ce même devin. dans un entretien particulier, ne put cacher l'inquiétude que lui avoit causée la vue d'un essaim

(67) P. e. Philem. Exc. Grot. p. 777. Menandr. fr. ed. Grot. p. 244 fin. 246 in.

(68) Le premier dans son écrit sur ce sujet, l'autre dans le portrait qu'il fait du superstitieux dans ses Caractères.

d'abeilles, qui s'étoit abattu sur la poupe du vaisseau amiral (69).

Déjà auparavant nous avons allégué plusieurs exemples de devins qui croyoient eux-mêmes aux signes qu'ils pensoient voir dans les entrailles des victimes (70). Il suffit de se rappeler ce que nous avons dit au sujet de Xénophon. Xénophon n'aura pas sans doute admis toutes les absurdités de la mythologie grecque, et cependant Xénophon, aussi bien que son ami Socrate, étoit persuadé que les dieux présagent l'avenir, et jamais il ne prit une résolution de quelque importance sans avoir consulté les entrailles des victimes (71). Les Lacédémoniens, quoique brûlant du désir de se mesurer avec l'ennemi, restèrent tranquillement exposés à ses traits, seulement parceque les signes n'étoient pas favorables; et Pausanias, au lieu de donner le signal du combat, se contenta de prier Junon, les larmes aux yeux, de lui accorder un pronostic favorable. Aussitôt qu'il l'eut obtenu, les Spartiates prouvèrent que leur valeur étoit égale à leur piété et à leur patience (72). Pausanias rapporte que de tous les Grecs les Spartiates et les Athéniens avoient le plus de respect pour les signes célestes (73). Ceux qui écoutent les avis que leur donnent

(69) Plut. Dion, 24.

(70) Entre autres le devin Pithagore, Arrian. Exp. Alex. p. 481, 482. Plut. Alex. 73. M. de Sainte-Croix (Examen etc. p. 487, 488) ne voit dans tout ceci qu'une tromperie. Je crois qu'il suffit de lire Arrien, pour être d'un avis contraire. Et d'ailleurs l'histoire ancienne est pleine de ces prédictions dont l'accomplissement ne sauroit être attribué qu'au hasard, mais qui pour ceux qui les écoutoient avoient toute l'autorité d'une révélation.

(71) Il raconte sans aucun scrupule que, par les entrailles des victimes, Jupiter lui défendit d'accepter le commandement de l'armée qu'on venoit de lui offrir. Anab. V. 9. 24. Voyez d'autres exemples, V. 10. 15. VII. 2. 15. cf. 17. VII. 6 fin. VII. 8. 10.

(72) Plut. Aristid. 17, 18.

(73) Διοσημεῖαι. Paus. III. 5. 8.

les dieux, par les signes de l'avenir, dit Antiphon, peuvent être assurés qu'ils seront heureux dans l'administration des affaires publiques, tant au milieu des troubles et des dangers qu'en temps de paix et de tranquillité (74). Si nous pouvons en croire Plutarque, Agésilas, homme d'une sagacité peu commune dans toute autre matière, ordonna un sacrifice d'après un songe qu'il avoit eu, et commença à désespérer de l'heureuse issue de son entreprise, lorsque les Béotiens l'avoient empêché d'achever la cérémonie (75). Antigonus, bien qu'il méprisât ordinairement les prédictions des astrologues, leur prêta l'oreille aussitôt qu'il y alloit de sa vie et de son empire (76). Pyrrhus, au contraire, qui avoit été très à son aise d'un songe heureux qu'il avoit eu, devint tout-à-coup esprit fort, aussitôt que Lysimaque en donna une explication moins favorable; et le même Pyrrhus est frappé de terreur à la vue d'un groupe représentant un loup qui attaque uu taureau, parcequ'il se rappeloit en ce moment un oracle qui lui avoit prédit la mort, lorsqu'il auroit vu un loup aux prises avec un taureau (77). Hippocrate, qui, par ses remarques sur la superstition relative à l'épilepsie avoit prouvé qu'il étoit un homme très éclairé (78), croyoit cependant qu'il y a des songes qu'il faut considérer comme des prédictions divines (79), et il étoit loin de rejeter

(74) Antiph. de Herod. cæd. (Oratt. Att. T. I. p. 64. l. 81.).

(75) Plut. Ages. 6. Voyez un autre exemple de la piété d'Agésilas, ib. 9. (76) Diod. Sic. T. II. p. 361 in.

(77) Plut. Pyrrh. 29, 32.

(78) Hippocr. de morb. sacr. p. 303. Nous avons déjà cité ce passage. Dans un autre endroit, le même auteur dit que les devins trompent les jeunes filles hystériques, en leur conseillant d'offrir des vêtements précieux à Diane, et il ajoute que le meilleur remède qu'elles puissent employer c'est de se marier, de virg. p. 563 in.

(79) De insomn. p. 375 fin. sq. Il ajoute même les noms des

l'efficacité de la divination (80). Isocrate avertit expressément ses lecteurs qu'il ne passe pas sous silence les oracles et les songes relatifs à Euagoras, parcequ'il n'y ajoute pas foi, mais seulement parceque, pour éviter tout soupçon d'exagération, il ne veut parler que de choses généralement connues (81). Plutarque et Sextus Empiricus assurent que la divination est généralement respectée comme une science divine et infaillible (82). Toutes les nations, dit Hermogène chez Xénophon, demandent par la divination aux dieux ce qu'ils doivent faire et ce qu'ils ne doivent pas faire (83). On n'a qu'à voir le grand nombre d'auteurs qui se sont occupés de l'explication des songes, cités par Artémidore (84), pour se persuader avec combien de zèle cet art a été exercé en Grèce. Éschine, qui probablement n'étoit pas trop scrupuleux lui-même, reproche à Démosthène de n'avoir pas eu égard aux entrailles des victimes (85).

Il est même prouvé que ni les admonitions d'hommes plus éclairés, ni les progrès qu'avoit faits la physique ne pouvoient empêcher qu'on ne retombât de temps en temps dans les mêmes erreurs. Déjà Périclès, pour dissiper la terreur causée dans son armée par une éclipse de soleil, en jetant son manteau sur la

dieux auxquels il faut offrir des sacrifices, après avoir eu un songe plus ou moins favorable, ib. p. 378. l. 20. 379. l. 30.

(80) De vict. rat. I. 4 (p. 345. l. 10).

(81) Isocr. Euagor. (Oratt. Att. T. II. p. 215. l. 21).

(82) *Μαντικὴ μὲν ἅπασιν ἀνθρώποις ευδόκιμος ὡς ἀληθῶς θεῷ ὑπάρχουσα.* Plut. de fat. T. VIII. p. 270. Sext. Emp. c. Mathem. IX. 132. Cet auteur appelle ici la divination *ἐπιστήμη θεωρητικὴ καὶ ἐξηγητικη τῶν ὑπὸ θεῶν ἀνθρώποις διδομένων σημείων.*

(83) Xenoph. Symp. IV. 47.

(84) Artemid. Oneicrocr. II. 44 fin. On trouve parmi eux le nom de Démétrius de Phalère.

(85) Æschin. c. Ctesiph. (Oratt. Att. T. III. p. 426). Voyez aussi les préceptes donnés par Onosandre, dans son Art militaire, c. 10.

tête du capitaine de son vaisseau, avoit tâché de lui prouver qu'il n'y a rien de terrible à ne pas voir un objet dont un autre nous empêche la vue([86]): et cependant Nicias, le contemporain de Périclès, homme instruit et bien élevé, seulement pour ne pas se mettre en marche après une éclipse de lune, perdit un temps précieux dont il avoit grandement besoin pour sauver son armée([87]), et longtemps après Agathocle, par une explication de sa façon, dût dissiper la terreur qui s'étoit emparée de ses soldats à la vue d'une éclipse de soleil([88]). Mais en général les éclipses de lune semblent avoir causé plus de frayeur que celles du soleil. Au moins Plutarque, en parlant de celle qui causa tant d'alarme dans le camp de Nicias, dit que le peuple même comprenoit déjà plus ou moins les causes naturelles d'une éclipse solaire; et il ajoute que, quoique Anaxagore eût déjà fait connoître la manière dont la lune est éclairée, on soupçonna trop son orthodoxie pour écouter ses raisons. Cependant, suivant le même auteur, Dion, éclairé par les sages leçons de Platon, ne craignoit plus les éclipses de lune([89]). Quoi-

([86]) Plut. Per. 35. Parmi les fragments de Pindare, on trouve un passage sur une éclipse de soleil, où ce poëte témoigne sa crainte qu'elle ne soit le présage de quelque calamité. fr. Pind. T. III. p. 59 sq.

([87]) Plut. Nic. 23. ([88]) Justin. XXII in.

([89]) Plut. Nic. 23. Dion. 24. Hélicon, un des disciples de Platon, prédit une éclipse de soleil (Dion, 19), ce qui lui valut un talent d'argent de la part de Dénys le tyran. Remarquons encore la naïve simplicité de Plutarque. Après avoir disserté avec beaucoup de gravité sur les éclipses et leurs causes naturelles (Nic. 23), il dit: Mais d'ailleurs Nicias eut le malheur de n'avoir pas même un habile devin, car, ainsi que l'a observé Philochore, le signe qu'il vit n'est pas mauvais pour ceux qui veulent s'enfuir, puisque la lumière ne leur est pas favorable et qu'ils ont besoin de se cacher! — Cette réflexion est d'autant plus remarquable que, dans un autre endroit (de superstit. T. VI. p. 645), Plutarque blâme fort la superstition de Nicias.

que Alexandre connût la cause de ce phénomène, cependant il jugea nécessaire de faire un sacrifice aux corps célestes qui en étoient la cause (90). Aussi du temps de Persée les Macédoniens en avoient encore peur. Les Romains, au contraire, furent mis à l'abri de toute frayeur par leur tribun C. Sulpicius Gallus, qui les instruisit d'avance de ce phénomène et leur en expliqua les causes naturelles (91).

S'il le falloit, il ne seroit pas difficile de prouver que les anciens ne furent pas les seuls à s'émouvoir d'une éclipse, ou à croire à des prodiges. Je ne puis me défendre d'en rapporter un ou deux échantillons. La superstition d'un peuple moderne et chrétien pourra servir à nous faire comprendre celle des Grecs, et à nous engager à les juger avec plus d'indulgence. Botta, dans son Histoire d'Italie (92), raconte que, durant le siège de Turin, entrepris par les François en 1706, plusieurs gens assuroient, et plusieurs aussi croyoient, que la madonne de la Consolata, dont l'église étoit le plus exposée à la fureur des bombes, attrapoit elle-même les projectiles et les relançoit à l'ennemi. On voyoit des éclats de lumière dans l'église du Corpus Domini. San Secondo, protecteur de Turin, avoit été vu marchant par les airs et attaquant les ennemis. Un peu plus loin, le même auteur assure que les François furent découragés par une éclipse de soleil, qui avoit eu lieu au commencement du siège (93). Nous avons parlé auparavant de la foi qu'on prêtoit

(90) Appian. Exp. Alex. p. 170. cf. Q. Curt. IV. 10.

(91) Liv. XLIV. 37. Plutarque (Æm. Paull. 17) dit que les uns étoient aussi effrayés que les autres, mais que les Macédoniens craignoient que cela ne regardât leur roi. Paul-Émile connoissoit ce phénomène, et cependant, après le retour de la lumière, il offrit des sacrifices à la lune. Cf. Polyb. XXIX. 6. Just. XXXIII. 1 fin.

(92) Stor. d'Italia T. XI. p. 54.

(93) Ib. p. 57.

aux oracles, malgré les bévues que pouvoient faire les prêtres. M. Botta en rapporte un exemple des plus frappants. Lors de la suppression de l'ordre des Jésuites, une prophétesse de Valentano, appelée Bernardina Beruzzi, annonça la mort du pape Clément XIV; et, bien loin de perdre son crédit lorsqu'on apprit que le saint père se portoit à merveille, elle assura avec la même effronterie qu'il n'y avoit personne au monde qui aimât tant les Jésuites que Ganganelli, et que bientôt il les rétabliroit dans leur ancienne dignité (94). Pendant les affreux tremblements de terre qui ravagèrent une grande partie de la Calabre en 1783, on ne voyoit qu'apparitions et prodiges, on n'entendoit que prédictions et prophéties, et ni les démentis les plus formels donnés à celles-ci par l'événement, ni les ravages les plus horribles, survenus après qu'on se crut assuré du secours des saints et de la sainte vierge, ne furent en état d'ébranler la foi des fidèles. Messine avoit été ruinée de fond en comble, malgré les prières adressées au lait de la sainte vierge et à sa lettre autographe: mais cela n'empêcha pas que trois jours après cet événement ces objets sacrés ne fussent portés sous un baldaquin en procession par les rues encombrées de ruines, et que l'on ne chantât l'hymne des grâces. Ils remercioient la vierge, dit l'historien, quoiqu'ils fussent sans pain, sans vêtements et sans demeures (95).

(94) Ib. T. XIV. p. 257—259. E siccome, ajoute l'historien, le avevano creduto la morte del papa, così ora le credevano la conversione.

(95) Ib. T. XV. p. 66, 67. En parlant des miracles qu'on racontoit, Botta ajoute: Queste cose chi non le faceva, le credeva, et chi le faceva, non le credeva, ma sapeva che i tempi di spavento pei popoli fanno gli animi teneri alle superstizioni. Voyez surtout le miracle de la Madonna del Piliero à Cosenza, ib. p. 67—69.

Remarquons enfin que chez les Grecs eux-mêmes on retrouve encore aujourd'hui les coutumes superstitieuses de leurs ancêtres. D'après les voyageurs modernes, les Grecs observent eucore les jours bons ou mauvais, ainsi que le faisoient les contemporains d'Hésiode. Jamais on ne commenceroit une entreprise de quelque importance à la S. Jean (96). Sur les îles de l'Archipel, les jeunes filles, au moyen de l'eau sacrée dans laquelle elles plongent un vase (97), tâchent de connoître l'époux que le sort leur destine. Les songes ont encore en Grèce une grande autorité (98). A la fête de la plantation de la sainte croix, lorsqu'on adresse au ciel des voeux pour une bonne récolte, on observe le feu qu'on allume à cette occasion, pour trouver dans la flamme des signes de l'avenir (99).

Quelques exemples d'auteurs célèbres dont les opinions viennent à l'appui des réflexions précédentes.

Retournons aux anciens. Je crois que, pour confirmer ce que nous venons de dire à leur sujet, nous ne pouvons mieux faire que de consulter quelques-uns des écrivains grecs, et de voir la manière dont ils s'expriment au sujet des choses que nous traitons ici. La différence des âges renforcera la conclusion que nous croyons pouvoir tirer de cet examen; pour ne pas dire que les individus du même âge présentent souvent des différences assez remarquables. Nous n'avons qu'à citer ici Xénophon et Thucydide. Polybe, après avoir blâmé la crédulité de Théopompe, qui avoit répété la croyance populaire suivant laquelle

(96) Sonnini, Voyage en Grèce, T. I. p. 308. Guys, Voyage littér. en Grèce, T. I. p. 143.

(97) Sonnini, ib. p. 122 sq.

(98) Guys, l. l. p. 156—159. Pouqueville, Voyage en Grèce, T. IV. p. 411. Sur la magie des mots et des signes, voyez ib. p. 410.

(99) Sonnini, ib. T. II. p. 20.

le corps de celui qui entre dans l'enceinte sacrée de Jupiter Lycée en Arcadie ne projette point d'ombre, ajoute qu'il est permis aux auteurs de mêler quelques fables à leurs récits, pour satisfaire la piété des lecteurs, mais qu'en agissant ainsi il ne faut pas dépasser les bornes (100). Polybe ne blâme pas moins la superstition de Timée ; il assure que les écrits de cet auteur étoient pleins de songes et de prodiges et d'une quantité de fables les unes plus ridicules que les autres (101). A la vérité, nous ne pouvons juger de ces auteurs que sur le témoignage de Polybe, et nous croyons avoir raison de le soupçonner ici de quelque exagération : mais nous en avons dont les ouvrages nous ont été conservés, et ces ouvrages offrent des preuves frappantes de ce que nous venons d'avancer.

Il est inutile de citer la crédulité avec laquelle Diodore de Sicile rapporte toutes les fables de toutes les mythologies, ni la confiance avec laquelle il répète les mensonges impudents de Ctésias ; et nous n'avons qu'à lire quelques pages de son histoire des temps plus modernes, pour y trouver à tout moment des prodiges, des songes, des miracles (102).

Dénys d'Halicarnasse, après avoir raconté les fables qu'on débitoit au sujet de la naissance de Romulus et de Rémus, ajoute qu'il ne sait pas s'il doit les rejeter comme indignes de la majesté divine, ou s'il faut croire qu'il y ait des génies intermédiaires entre les dieux et les hommes, et que l'un d'eux ait été le père de ces prin-

(100) Polyb. XVI. 12.

(101) Polyb. XII. 24. Plutarque en apporte quelques preuves, Nic. 1.

(102) Voyez p. e. la manière dont il parle des présages, T. II. p. 41 fin. 42 in., et les graves réflexions qu'il fait sur la signification d'un songe, p. 106 fin. 107 in.

ces ([103]). Le même auteur raconte, avec la meilleure foi du monde, qu'une vierge vestale, ayant été faussement accusée d'avoir laissé s'éteindre le feu sacré, implora le secours de Vesta, et qu'aussitôt la déesse fit sortir des flammes du voile que la prêtresse avoit jeté sur l'autel; il rapporte en même temps l'histoire de cette vierge qui, pour démontrer son innocence, puisa de l'eau au Tibre dans un tamis, qu'elle porta au sénat, sans en répandre une seule goute. L'auteur ajoute: Ces philosophes qui nient l'existence des dieux ou la Providence (si toutefois ils méritent le nom de philosophes) se moqueront sans doute de ces histoires, répétées cependant par plusieurs auteurs; mais quiconque est persuadé qu'il y a des dieux qui gouvernent le monde, et qui récompensent les hommes de bien et punissent les méchants, ne refusera certainement pas de les croire au moins possibles ([104]). On voit ici combien le rapport étoit intime entre la piété des anciens et leur crédulité: naturellement, s'ils croyoient aux dieux, il devoit leur être difficile de ne pas les croire tels qu'ils les avoient entendu décrire dès leur enfance.

Le même auteur, pour prouver que Tullus Hostilius n'a pas été massacré par Ancus Martius, mais que les dieux eux-mêmes l'ont terrassé par la foudre, fait observer que, s'il n'en étoit pas ainsi, assurément les dieux auroient temoigné leur indignation à l'usurpateur par des signes dans les entrailles des victimes qu'il sacrifia lorsqu'il prit possession du trône ([105]). Une autre fois, pour confondre les impies et les athées, il raconte très sérieusement la

([103]) Dion. Hal. Antiq. Rom. I. p. 63.
([104]) Ib. II. p. 128, 129. ([105]) Ib. III. p. 176, 177.

légende de la statue parlante de la Fortuna muliebris, consacrée à Rome (106).

Nous avons déjà si souvent parlé de la crédulité de Pausanias, qu'il doit paroître superflu d'en citer de nouveaux exemples. Philostrate représente son héros Apollonius comme très attaché au polythéisme. Lui-même il raconte que, dans l'île de Lemnos, la mère d'un de ses amis recevoit de fréquentes visites d'un Satyre (107). Au rapport de Photius, la Chronique de Phlégon de Tralles, affranchi d'Adrien, étoit encore remplie d'oracles (108). J'ose à peine citer Élien. La crédudulité de cet autenr est connue. Élien, aprés avoir raconté que les éléphants saluent le soleil levant, ajoute: Les éléphants adorent les dieux: les hommes doutent s'ils prennent soin de nous, ou même s'ils existent (109). Ayant rapporté un exemple de l'efficacité de l'abrotonon contre le lombric, il s'écrie soudain: Mais ne croyez pas, ô Esculape, le plus bienfaisant des dieux, que je veuille préférer l'abrotonon à votre sagesse: car nous vous devons cette plante aussi bien que toutes les autres (110). Il ne doute pas de l'existence des Tritons, parceque l'oracle d'Apollon en a fait mention, autorité, dit-il, que certainement personne qui a l'usage de sa raison ne s'avisera de recuser (111).

(106) Ib. VIII. p. 525 fin. 526.

(107) Philostr. Vit. Apoll. VI. 27 fin.

(108) *Χρησμοῖς δὲ παντοίοις ἐς ὑπερβολὴν ἐστι κεχρημενός.* Phot. Bibl. cod. 97 fin. (T. I. p. 84. b. in.).

(109) Ælian. H. A. VII. 44. Il fait une réflexion semblable sur Diagoras, à l'occasion de la preuve qu'il rapporte du respect qu'avoient les souris pour Hercule. VI. 40.

(110) Ælian. H. A. IX. 33.

(111) Ib. XIII. 21 fin. Voyez encore la légende qu'il raconte, XI. 33. Quelquefois seulement il prend la liberté d'exprimer un doute, p. e. au sujet d'un agneau parlant des Égyptiens, XII. 3. Mais il se garde toujours soigneusement de ne

Qu'on voie la gravité avec laquelle Artémidore, l'interprète de songes, raisonne sur son art ([112]); qu'on voie la conviction avec laquelle il rend compte des résultats de son expérience ([113]). Artémidore n'étoit pas si crédule qu'Élien : il traite de fable l'histoire de Cadmus et la gigantomachie ([114]) : cependant il nous raconte que c'est par l'ordre d'Apollon qu'il a écrit son livre sur l'interprétation des songes, un art qui l'occupe jour et nuit, et dans lequel, loin d'user de charlatanerie, il ne cherche que la vérité ([115]). Il donne les leçons les plus détaillées sur la manière dont il faut prier les dieux de révéler l'avenir dans un songe. Il ne faut pas, dit-il, leur demander trop. Car il seroit bien étrange que les dieux se laissassent prescrire la loi, tandis que les hommes refusent d'écouter les importuns, et n'accordent que les prières modestes et équitables ([116]). Qu'on voie la persuasion intime avec laquelle il s'adresse à son fils. Je vous envoie, lui dit-il, une collection de songes, non de ces songes qu'on peut trouver partout, mais une collection choisie, qui ne feroit honte à personne, et qui contient le résultat de l'expérience que j'ai acquise dans mes voyages en Asie, en Grèce, en Italie, pays que j'ai visités dans le seul but d'y rassembler des songes ([117]).

Élien et Artémidore vivoient dans le deuxième siècle de notre ère. Tzetzès vivoit dans le septième, et Tzetzès étoit chrétien. Et cependant Tzetzès ne tenoit pas moins à différents présages ([118]), et même à l'art de deviner

rien dire qui puisse déplaire aux dieux, voyez p. e. ib. XIV. 28 fin. XV. 11.

([112]) Voyez p. e. Oneir. I. 36, 67 fin.

([113]) Ib. II. 48, 59. ([114]) Ib. IV. 47.

([115]) Ib. II. 70 (p. 258, 259). cf. IV. Procem. (p. 306).

([116]) Ib. IV. 2 (p. 318).

([117]) Ib. V. Procem. (p. 398, 399).

([118]) P. e. Chil. VI. 341.

l'avenir au moyen de l'observation du vol des oiseaux ([119]); il admettoit jusqu'aux fables les plus ridicules ([120]).

On dira peut-être, Élien et Tzetzès étoient des nigauds, Artémidore étoit un fantaste : voyons donc les philosophes. Plutarque écrivit contre la superstition, et cependant de combien de songes et de prodiges n'est-il pas question dans ses biographies et dans ses autres ouvrages ([121]). Il est évident que chez Plutarque, ainsi que chez plusieurs autres auteurs, le bon sens luttoit perpétuellement avec les préjugés de l'enfance. Pour s'en convaincre, on n'a qu'à voir la manière dont il s'exprime au sujet des prodiges. Il est aussi imprudent, dit-il, d'ajouter trop de foi aux prodiges, que de leur refuser toute confiance. L'imprévoyance humaine ne nous permet pas de décider la question, car il faut éviter également la superstition et l'impiété ([122]). Après s'être déclaré contre la superstition, qui oublie les causes naturelles des phénomènes, pour n'y voir que des signes de la vengeance divine, il avoue que, bien qu'on puisse expliquer ces signes d'une manière naturelle, il ne faut pourtant pas croire qu'ils n'aient aucune signification ([123]). Dans la comparaison qu'il fait entre Nicias et Crassus, ayant remarqué qu'ils périrent l'un et l'autre, le premier ne négligeant jamais la divination, le second la mé-

([119]) Tzetz. Chil. XIII. 168 sq. ([120]) Il. VIII. 132 sq.

([121]) Nous ne devons pas, il est vrai, mettre sur son compte toutes les absurdités qu'il fait dire de temps en temps à ses interlocuteurs. Aussi les opinions que l'auteur énonce en sa propre personne nous fournissent-elles ample matière.

([122]) Plut. Camill. 6. *Ἡ δ' εὐλάβεια, καὶ τὸ μηδὲν ἄγαν, ἄριστον.* Voyez surtout la simplicité naïve avec laquelle il parle de la possibilité des miracles, Coriol. 38. On voit ici le bon sens aux prises avec la superstition. C'est dommage que le texte de ce chapitre soit si corrompu.

([123]) Plut. Pericl. 6.

prisant tout à fait, il ajoute: quoique ceci puisse faire naître des doutes, il vaut cependant mieux se tromper par excès de prudence et en se tenant à l'opinion reçue, que de pécher par témérité et par trop de confiance en ses propres forces (124). Je crois qu'on peut dire que Plutarque a exprimé ici l'opinion d'une grande partie de ses compatriotes.

Mais si nous croyons pouvoir alléguer l'exemple de Plutarque, pour prouver qu'un homme sensé pouvoit encore tenir aux anciennes préventions, il faut le citer aussi pour démontrer que le polythéisme n'étoit pas incompatible avec des idées dignes de la divinité. J'invite mes lecteurs à lire le jugement que porte ce philosophe sur le système d'Épicure, et je suis certain que personne parmi eux n'hésitera à approuver ce qu'il y dit sur l'amour de dieu envers le genre humain, sur sa justice, sa providence, et même sur les sentiments que la contemplation de ces vertus doit exciter dans le coeur de l'homme (125). Et pour se persuader que ce n'est pas un Anaxagore, un sophiste, qui parle ici, on n'a qu'à voir les arguments qu'il apporte pour prouver sa thèse. Plutarque, qui avoit des idées si claires sur la divinité, voulant alléguer des exemples du bonheur dont jouissent ceux auxquels les dieux

(124) Plut. Comp. Crass. et Nic. T. III. p. 505 fin. 506 in. Héraclite avoit blâmé la superstition d'Hésiode au sujet des jours bons ou mauvais. Plutarque ne veut pas décider la question; mais cela ne l'empêche pas de citer une foule d'exemples qui prouvent assez que lui-même il est plus d'accord avec le poëte qu'avec le philosophe.

(125) Voyez surtout non poss. suav. viv. sec. Epic. T. X. p. 529 fin. sq. 535 fin. sq. L'auteur prouve ici que le véritable culte des dieux, bien loin d'être un effet de la crainte et de la terreur, n'est que l'effusion d'un coeur reconnoissant et plein d'allégresse, et que le contentement qui en est la suite est un bien commun dont peuvent jouir tous ceux qui aiment dieu et qui obéissent à ses commandements, p. 532.

daignent être propices, cite Lycurgue appelé par la Pythie l'ami de Jupiter ; il cite Socrate conversant avec son génie familier ; il cite Pindare qui entendit Pan répéter ses chansons ; il cite Phormion qui crut recevoir dans sa maison les Dioscures, et il y ajoute un passage d'Hermogène où ce philosophe déclare être persuadé que les dieux non seulement prennent soin de lui, mais aussi qu'ils lui annoncent l'avenir par des songes (126). En un mot, Plutarque, aussi bien que les hommes célèbres qu'il cite, Socrate et Pindare, fournissent des preuves irréfragables qui démontrent que le polythéisme n'exclut pas la piété, et que, quelque absurdes que soient les idées qu'on professe sur la divinité, il n'est jamais nécessaire d'être athée pour mériter le nom d'homme sensé. Les pères de l'église, au contraire, réservent tous leurs éloges pour des gens qui, s'ils avoient pu en être informés, s'étonneroient sans doute grandement de les avoir mérités dans des bouches aussi pieuses.

Nous pourrions adjoindre à Plutarque Dion Chrysostome, Aristide, Maxime de Tyr et plusieurs autres savants de cette époque. Ce ne sauroit être notre intention de rapporter en détail les opinions de ces philosophes. Cependant je ne puis me défendre de citer encore un ou deux passages de Maxime de Tyr. Cet auteur n'appartient plus aux temps dont nous nous occupons ici, aussi peu que Plutarque : mais ici plus l'âge des auteurs qui nous fournissent des preuves pour les opinions dont nous parlons est rapproché et plus la conclusion que nous

(126) Ib. p. 538. Dans un autre endroit (adv. Colot. p. 604), Plutarque blâme les Epicuriens qui veulent priver les dieux de leurs épithètes distinctives : Jupiter γενέθλιος. Cérès θεσμοφόρος, Neptune φυτάλμιος ; et il ajoute que ceci mène à l'impiété, au mépris du culte, des sacrifices, des mystères, des fêtes et des processions.

en tirons est juste. Si Maxime de Tyr parle encore avec le plus grand respect des oracles, non seulement de celui de Delphes, mais de ceux de Dodone, d'Ammon, de Clarus, d'Apollon Isménius, de Trophonius; si Maxime de Tyr croyoit que Socrate a été dirigé dans ses actions par une révélation interne [127], il devient d'autant plus probable que les Grecs du siècle qui nous occupe ici aient pensé de même. Maxime de Tyr est bien plus théïste que ne l'est Plutarque, et cependant il est idolâtre. Maxime de Tyr reconnoît l'unité de dieu, et cependant il permet aux Grecs de le représenter sous les formes les plus variées, aux Perses de l'adorer sous le symbole du feu, aux Égyptiens de l'honorer dans ses créatures, dans les animaux. Dieu, dit-il, est le père commun de tous les êtres, le créateur de l'univers: quelle que soit donc la matière qu'on emploie pour le représenter, quel que soit l'objet qu'on choisisse pour symbole de sa majesté, ce sont tous les oeuvres de sa main, en tous on peut reconnoître sa puissance et sa bonté [128].

Mais rien n'est aussi remarquable dans les écrits de ce philosophe que la manière dont il s'exprime au sujet des dieux d'Homère. Ne me demandez pas, écrit-il à son ami, si je crois que Minerve a réellement la forme que lui donne Phidias, si elle a une égide, un casque, une lance, un bouclier, si Junon a la stature, les yeux, les bras que lui donne Polyclète dans son tableau, si elle est assise sur un trône d'or, si Apollon est couvert d'une chlamyde, s'il est armé d'un arc et d'un carquois, et s'il pose les pieds comme le lui font faire les artistes: ne me demandez pas cela; quant à vous, je ne vous crois pas assez peu sensé pour prendre

(127) Max. Tyr. Diss. XIV.

(128) Ib. Diss. VIII. 9, 10 (T. I. p. 144—149). Sur l'unité et la puissance de dieu, voyez Diss. XLI. 2 (T. II. p. 274 fin. sq.).

tout cela au pied de la lettre : je ne vous demande que si vous croyez que tout cela ne signifie absolument rien du tout, ou si vous avouez que ces noms et ces formes ([129]) indiquent des êtres divins qui de temps en temps visitent les hommes et leur apparoissent en songe. Si vous ne le croyez pas, il vous faut aussi rejeter les oracles, les signes de l'avenir, les songes ; et si, en admettant tout ceci, vous doutez encore du génie de Socrate, je vous demande si vous croyez Socrate indigne d'une révélation particulière, ou si vous croyez impossible à l'égard de lui ce dont vous admettez la possibilité chez d'autres ([130]).

Je demande à mon tour pourquoi, si, dans le siècle des Antonins, un homme qui avoit des idées très éclairées sur la nature divine pouvoit encore défendre le culte des images, les dieux d'Homère, les oracles, les songes ([131]), pourquoi il ne seroit pas permis de croire que longtemps avant le commencement de notre ère la plupart des Grecs pensoient comme lui. Encore, si Maxime de Tyr assure que des voyageurs ont prétendu avoir vu Achille dans son île, dansant avec ses armes, que les Troyens prétendoient avoir vu Hector passer par leurs champs avec la rapidité de l'éclair, si Maxime de Tyr assure qu'il a parlé à des gens qui, endormis par malheur dans l'île d'Achille, prétendoient avoir été réveillés par lui et reçus dans

([129]) Je ne vois pas pourquoi il faudroit lire ici *φαντάσματα*, au lieu de *σώματα* (T. I. p. 261), comme le veut le savant Markland : *σώματα* sont les formes corporelles qu'Homère attribue à ses dieux.

([130]) Max. Tyr. Diss. XIV. 6. (T. I. p. 258—262).

([131]) Maxime prouve la nécessité de la divination par l'ignorance des hommes et par les bornes étroites qui ont été assignées à leur intelligence, ib. 7 (p. 262—265). Voyez encore la manière dont s'exprime Apollonius de Tyane chez Philostrate (VIII. 10. p. 342). C'est absolument la doctrine de Socrate.

sa tente, où Patrocle leur versa à boire, et où Achille lui-même toucha la cithare ([132]), pourquoi plusieurs siècles auparavant des voyageurs n'auroient-ils pu avoir fait de semblables contes; et, s'ils les ont faits pour s'amuser aux dépens de la société où ils se trouvoient, pourquoi n'y en auroit-il pas eu parmi leurs auditeurs qui les croyoient sur parole, comme Maxime de Tyr croyoit les voyageurs, ses contemporains.

Mais il y a plus. Si Maxime de Tyr lui-même assure avoir vu Esculape et Hercule ([133]), n'est il pas très probable que les voyageurs eux-mêmes dont nous parlons aient cru avoir vu les apparitions qu'ils rapportoient. Pour le prouver, il ne faut qu'ouvrir au hasard les discours sacrés d'Aristide. Le lecteur se rappellera les passages de ces discours que nous avons cités, pour prouver la confiance aveugle qu'avoit ce rhéteur dans les songes qu'il croyoit recevoir d'Esculape. Je n'ai pas parlé alors du commencement du deuxième de ces discours. Ici l'auteur raconte avec la simplicité la plus naïve qu'il avoit cru pouvoir se dispenser d'obéïr à l'ordre que lui donna Esculape de décrire ses songes, d'abord parceque cela le fatiguoit trop, et en outre parcequ'il n'avoit pas cru que le dieu le prendroit tant à coeur, mais que le dieu ne manqua pas de lui faire comprendre qu'il vouloit être obéï ([134]). Les discours sacrés d'Aristide prouvent non seulement qu'on a pu croire à l'existence des dieux, mais aussi qu'on a pu se persuader les voir et les entendre, et qu'il n'y a de fable si absurde que la superstition ne puisse rendre

([132]) Max. Tyr. Diss. XV. 7 (T. I. p. 281—283).
([133]) Ib. p. 285 fin.
([134]) Aristid. Or. XXIV (T. I. p. 465).

croyable ([135]). Mais ces discours montrent aussi comment on savoit souvent exploiter la crédulité des âmes pieuses ([136]). Aristide en agissoit avec ses rêves comme Xénophon avec les entrailles des victimes. Il ne fait rien sans avoir rêvé : si on lui offre une dignité, il ne l'accepte qu'après que le dieu lui ait fait connoître sa volonté ([137]); s'il se trouve dans quelque embarras, il n'a qu'à s'endormir pour se tirer d'affaire ([138]). Mais aussi quelle ferveur dans sa piété, quelle reconnoissance pour les bienfaits qu'il croit avoir reçus ([139])!

Nous venons de voir qu'il y a eu de tout temps en Grèce des hommes qui n'ajoutoient aucune foi à la mythologie ni aux superstitions de la multitude, que ceux mêmes qui y ajoutoient foi ne prenoient pas toutes les fables au pied de la lettre, ni ne les jugeoient toutes également dignes d'être admises ; mais nous avons vu aussi qu'en général la vérité de cette mythologie n'étoit pas contestée par la multitude, et même qu'il y a eu une foule d'hommes éclairés qui étoient sincèrement attachés à la religion de leurs pères, et qui, tout en condamnant l'anthropomorphisme, étoient cependant si loin de nier l'existence des dieux dont ils ne pouvoient approuver la conduite, qu'ils condamnoient comme des impies ceux qui osoient le faire, tandis qu'ils tâchoient d'excuser les fa-

([135]) Aristide étoit fermement persuadé que deux oies, envoyées par Sarapis, lui avoient montré le chemin, et que, lorsqu'il les congédia en les remerciant, elles retournèrent tout de suite. Or. XXV (T. I. p. 501).

([136]) Esculape avoit ordonné à Aristide de manger un oeuf. Il va au marché, et n'en trouve qu'un seul, qu'on refusa de lui vendre. Aristide en ayant demandé la raison, le paysan lui répond : Parceque Esculape m'a ordonné de le conserver pour Aristide ! ib. p. 500. Voyez d'autres exemples p. 503, 508.

([137]) Or. XXVI (T. I. p. 531).

([138]) Ib. p. 532 fin. 533. ([139]) Ib. Or. XLII (p. 773).

bles qui les choquoient, en n'admettant que celles qui s'accordoient avec les idées qu'ils s'étoient formées de la majesté divine (140). Nous avons vu que les Grecs les plus estimables par leurs vertus étoient le plus fermement persuadés du pouvoir des dieux, de leur bienveillance envers les hommes et de leur justice, et que la divination étoit à leurs yeux intimement liée avec la providence divine. Enfin nous avons allégué des faits qui prouvent que la piété des hommes les plus célèbres par leurs talents et par leur génie dégénéroit quelquefois en superstition, et ces faits nous les avons trouvés dans tous les âges de l'histoire grecque.

Exemples d'hommes illustres qui se sont prévalus de la crédulité de leurs compatriotes, preuves nouvelles de l'importance qu'on attachoit aux idées reçues.

Rien ne prouve mieux l'importance qu'on attachoit à la religion et à ses traditions que le soin que prirent les princes et les hommes illustres de se conformer aux idées du vulgaire. L'histoire offre plusieurs exemples d'artifices employés par des hommes éminents pour atteindre le but qu'ils s'étoient proposé, artifices qui, tout en prouvant la superstition de la multitude, ne prouvent pas toujours que ceux qui les employoient

(140) Nous avons prouvé que les Grecs en général ne sont pas les seuls qui croient aux prodiges. On peut en dire autant de leurs auteurs. Je prie le lecteur de voir la manière dont parle Guicciardini, dans sa Storia d'Italia (p. 57), des prodiges qui, suivant lui, annoncèrent les calamités de l'Italie, durant les expéditions de Charles VIII et de Louis XII. Nous retrouvons ici les miracles, les images couvertes de sueur, les monstres, et jusqu'aux prophètes et devins (quegli che fanno professione d'havere, ò per scientia, ò per afflato divino, notitia delle cose future). Suivant cet auteur, la défaite des François près du Taro fut annoncée par un orage. Il ajoute que l'on croyoit que ce prodige menaça plutôt les François que les Italiens, parceque les premiers avoient un roi à leur tête (Pareva piu verisimile, che i minacci del cielo, non soliti a dimostrarsi se non per le cose grandi, accennassino più presto a quella parte, dove si ritrovava la persona d'un Re di tanta degnita et potentia, p. 144).

fussent entièrement libres de superstition sous d'autres rapports. Iamblique raconte qu'un des disciples de Pythagore, pour détourner les Crotoniates du luxe trop effréné dans les obsèques, leur dit qu'il avoit entendu de son maître que les dieux olympiques regardent plutôt l'intention de leurs adorateurs que la quantité des sacrifices, mais que ceux de l'empire des morts, étant de condition inférieure, se plaisent à recevoir des offrandes et des libations, et que par conséquent ils ne manquent jamais de choisir leurs victimes parmi les familles qui font les plus magnifiques obsèques à leurs défunts (141). Je ne crois pas que nous soyons forcés d'admettre ce conte comme authentique sur la foi de l'auteur qui en fait mention : mais je crois aussi qu'il est très possible qu'un semblable argument ait été allégué.

Polyen rapporte qu'Aristomène se travestit avec l'un de ses amis, et se montra aux Lacédémoniens sous la forme qu'on donne ordinairement à Castor et Pollux, afin de leur inspirer une fausse sécurité et de pouvoir les attaquer et les disperser à son aise (142). L'auteur, auquel nous devons ce récit, rapporte encore qu'Archidame, roi de Sparte, trouva moyen de faire croire à ses soldats que les dieux dont nous venons de parler avoient été dans le camp pendant la nuit (143).

Hérodote rapporte que Pisistrate, pour rétablir son autorité à Athènes, se fit précéder par une femme qu'il donnoit pour Minerve (144).

Suivant Plutarque, Thémistocle, pour engager les Athéniens à quitter la ville, s'entendit avec les prêtres

(141) Jambl. Vit. Pyth. 122.
(142) Polyæn. Strat. II. 31. 4.
(143) Ib. I. 41.
(144) Herod. I. 60. Polyæn. Strat. I. 21. 1.

de Minerve pour faire disparoître le serpent consacré à la déesse ([145]), récit qui doit nous paroître d'autant plus probable que nous savons que Thémistocle fut l'auteur de l'oracle inventé dans le même but.

Nous avons vu comment ce grand homme, comment Péricles, comment Épaminondas employa les oracles ([146]). On dit qu'Épaminondas, pour encourager les Thébains à se mesurer avec les Spartiates, suspendit en secrèt au bras de Minerve le bouclier qui jusqu'alors avoit été placé aux pieds de la statue, et qu'on ne manqua pas de prendre ceci pour un miracle ([147]).

Nous avons vu comment Iphicrate interpréta les présages en sa faveur, et comment il sut éluder les objections que les devins firent contre ses entreprises. Timothée, bien qu'il ne craignît pas de se moquer publiquement d'un présage ([148]), ne manqua pas cependant, pour engager la bataille, de se prévaloir de la prévention favorable qu'avoient ses soldats pour un jour de fête ([149]).

Timoléon n'hésita pas à inventer un oracle pour rendre le courage à son armée effrayée par les forces supérieures de l'ennemi ([150]). Agathocle voulant brûler sa flotte, pour ôter à ses soldats tout espoir de retraite, feignit d'en avoir fait un voeu à Cérès et à Proserpine ([151]). Demosthène, ayant été informé en secret de la mort de Philippe, déclara au peuple que

([145]) Plut. Themist. 10.

([146]) Voyez la manière dont Épaminondas rassura les siens au sujet d'un orage survenu au moment qu'ils alloient se mettre en marche pour attaquer l'ennemi, Plut. Apophth. T. VI. p. 729.

([147]) Polyæn. Strat. II. 3. 12.

([148]) Ib. III. 10. 2. ([149]) Ib. 4.

([150]) Ib. V. 12. 1, 3. Diod. Sic. T. II. p. 143. Plut. Timol. 28. Sympos. V. 3 (T. VIII. p. 691).

([151]) Diod. Sic. T. II. p. 410.

Jupiter et Minerve lui en avoient communiqué la nouvelle ([152]). Eumène, par son tabernacle érigé en l'honneur d'Alexandre, d'après une apparition qu'il prétendit avoir eue, conserva la concorde parmi les généraux de l'armée, remplit d'espoir et de courage les soldats, et se ménagea à lui-même l'occasion d'être utile aux uns et aux autres ([153]).

On sait que de tout temps les princes adroits se sont prévalus de la piété de leurs compatriotes. Philippe de Macédoine, pour asservir la Grèce, embrassa la cause d'Apollon dans la guerre sacrée, et, pour engager les Grecs à le suivre en Asie, il feignit vouloir venger sur les Barbares l'incendie des temples d'Athènes ([154]).

Surtout celui d'Alexandre le Grand.

Son fils Alexandre se servit du même prétexte, et pendant tout son règne il tâchoit de sanctionner par la religion ses audacieuses entreprises. En Thrace il offrit des sacrifices au Danube ([155]), à Troye il en offrit aux Héros ([156]), à Tyr à Hercule ([157]), à Babylone à Belus ([158]), dans l'Inde au Soleil ([159]), à l'Océan et à Tethys ([160]). A Sardes il fit bâtir un

([152]) Æschin. c. Ctesiph. (Oratt. Att. T. III. p. 406.).
([153]) Diod. Sic. T. II. p. 302, 303. Plut. Eum. 13. Polyæn. Strat. IV. 8 2.
([154]) Diod. Sic. T. II. p. 150.
([155]) Arrian. Exp. Alex. I. p. 11.
([156]) Ib. I. p. 31, 32.
([157]) Diod. Sic. T. II. 190, 195. Arrian. Exped. Alex. II. p. 148. Il consacra à Hercule la machine avec laquelle il avoit fait une brèche dans le mur de la ville. Il y a une affectation évidente dans ces processions, dans ces jeux, dans ces fêtes par lesquelles il l'honora. Cependant Arrien ne parle pas de l'épithète de φιλαλεξάνδρος qu'il lui auroit donnée, suivant Diodore, T. II. p. 195.
([158]) Arrian. Exp. Alex. III. p. 196.
([159]) Diod. Sic. T. II. p. 229.
([160]) Ib. p. 241.

temple en l'honneur de Jupiter ([161]); à Soli il fit célébrer des jeux en l'honneur d'Esculape; à Mallus il honora la mémoire d'Amphiloque ([162]). Les honneurs qu'il rendit au dieu de la Phénicie lui gagnèrent d'avance la faveur des Égyptiens, et, bien loin de maltraiter les divinités en effet assez ridicules de ce peuple superstitieux, comme l'avoit fait Cambyse, il honora le dieu Apis par des sacrifices et des fêtes, et, dans sa nouvelle ville d'Alexandrie, il consacra plusieurs temples à Isis ([163]).

Nous avons déjà eu occasion de faire connoître l'adroite politique d'Alexandre. Mais rien ne prouve mieux que ce prince n'étoit rien moins qu'un jeune écervelé, courant le monde pour faire des conquêtes, comme le représentent quelques auteurs, que l'attention qu'il avoit de respecter partout la religion existante et de ménager les préventions et les superstitions populaires. Parmi les ambassadeurs qui lui étoient envoyés, ceux qui venoient faire quelque proposition relative à la religion étoient toujours admis les premiers à l'audience ([164]). Il n'y a rien d'extraordinaire, il est vrai, à voir Alexandre offrir des sacrifices aux dieux, soit au commencement de quelque entreprise, soit après l'avoir heureusement terminée; tous les princes et tous les généraux le faisoient; et sous ce rapport les anciens étoient bien plus religieux que nous: mais il faut voir combien il multiplia les occasions de témoigner son respect aux divinités de tous les pays où il portoit ses armes; il faut voir la richesse des dons qu'il leur offroit, et on sera d'accord avec moi, je suppose, qu'aucun prince n'a

([161]) Arrian. Exp. Alex. I. p. 49.

([162]) Ib. II. p. 92. Voyez d'autres exemples ib. p. 220, 228, 230, 245.

([163]) Ib. III. p. 156.

([164]) Diod. Sic. T. II. p. 249.

jamais si adroitement employé le masque de la religion pour couvrir ses projets ambitieux, ni, par là même, contribué autant à confirmer les opinions reçues et à consolider le culte, qu'Alexandre le Grand ([165]).

Un sacrifice à Neptune auroit suffi, lorsqu'il passa l'Hellespont. Alexandre, pour honorer davantage ce dieu, fit jeter dans la mer des vases d'or. En abordant en Asie, il sacrifia à Protésilas en premier lieu, parceque ce héros avoit été le premier à prendre terre, lorsque les Grecs alloient assièger la ville de Troye. Alexandre se donna ainsi l'air de suivre l'exemple d'Agamemnon, et de vouloir terminer la longue lutte engagée entre l'Europe et l'Asie dès les temps de la guerre de Troye. Mais, pour se concilier en même temps l'affection des peuples qu'il attaquoit, il offrit des sacrifices à Priam, comme pour expier l'attentat de Neoptolème; et, ayant consacré son armure à la Minerve d'Ilium, il fit porter au devant de son armée les armes sacrées qui se trouvoient dans le temple de cette déesse ([166]). C'est ainsi que par le même moyen il sut se ménager également la faveur des Grecs et celle des habitants de l'Asie.

Trois cents armures perses furent envoyées par Alexandre à Athènes, comme un don à la déesse Minerve. L'inscription qu'il y fit mettre fait connoître toute sa pensée: Alexandre, fils de Philippe, et les Grecs,

([165]) Il est remarquable que la conduite d'Alexandre est une confirmation évidente du précepte de son maître, le grand Aristote. Celui-ci avoit enseigné qu'un prince doit toujours prendre grand soin de la religion, parceque les peuples ont toujours plus de confiance dans un prince religieux, et qu'ils sont toujours plus scrupuleux à se soustraire à sa domination, persuadés que celui qui craint les dieux ne sera pas injuste envers les hommes, et qu'il peut compter sur la protection divine. Rep. V. 11 (T. II. p. 309. E.). *Τὰ πρὸς τὺς θεὺς φαίνεσθαι ἀεὶ σπουδάζοντα διαφερόντως.* Ce *φαίνεσθαι* est remarquable.

([166]) Arrian. Exp. Alex. I. p. 31, 32. cf. VI. p. 394.

excepté les Lacédémoniens (les seuls qui osassent encore lui résister) offrent à la déesse ces armures des Barbares qui habitent l'Asie ([167]). Ayant rétabli la démocratie à Ephèse, il fit consacrer à Diane l'argent que cette ville payoit aux Perses, comme tribut annuel ([168]).

Il est impossible qu'Alexandre ait cru que, pour se rendre maître de l'Asie, il fallût dégager le noeud gordien. En le dégageant, ou en le coupant (comme le racontent quelques-uns), il montra combien il attachoit d'importance aux préventions de la multitude ([169]). Nous avons déjà fait observer qu'Alexandre ne négligeoit jamais d'encourager ses soldats par son respect pour les présages et pour les prédictions des devins. Il n'y a que la contestation qu'il eut avec Aristandre au sujet de l'expédition contre les Scythes qui semble faire une exception. Mais Alexandre ne rejeta pas l'avis du devin, parcequ'il méprisa les présages, mais parcequ'il ne pouvoit souffrir de se voir insulté impunément par les Barbares ([170]). Si les auteurs qui n'ont voulu voir dans Alexandre qu'un conquérant bouffi d'arrogance avoient mieux connu son caractère, ils auroient facilement compris le motif qui

([167]) Arrian. Exp. Alex. I. p. 48. Plut. Alex. 16 fin. Il délivra les Grecs opprimés par les Perses, et il eut soin de faire ensevelir honorablement ces derniers. Il n'étoit sévère que contre les Grecs mercenaires qui avoient porté les armes pour les Barbares. Il me semble que ceci prouve assez quelle étoit son intention dans le soin qu'il prenoit pour la religion.

([168]) Arrian. Exp. Alex. I. p. 51, 52.

([169]) Ib. I. p. 87. Un orage survenu à propos sembla sanctionner son entreprise, et Alexandre sacrifia encore aux dieux qui lui avoient envoyé ce signe de leur approbation. p. 88.

([170]) Ib. IV. p. 246. Suivant Quinte-Curce (VII. 7), Aristandre, après avoir annoncé d'abord que les signes étoient défavorables, voyant qu'Alexandre étoit résolu à tenter l'entreprise, changea de langage, et lui annonça la victoire. Je ne puis croire cependant qu'Alexandre ait dit à ses soldats qu'Hercule étoit un dieu, *ou qu'il paroissoit l'être*, comme le lui fait dire Arrien, Exp. Alex. V. p. 369.

l'engagea à honorer Bacchus par une procession solennelle, et ils n'auroient pas attribué cette cérémonie à une vanité puérile de ce prince.

Je crois qu'il ne faut pas juger autrement du voyage qu'il fit au temple d'Ammon, ni de sa prétention d'être le fils de ce dieu. Quelques auteurs, il est vrai, semblent croire qu'Alexandre lui-même en étoit persuadé ([171]); d'autres prétendent qu'il tâchoit d'en persuader ses sujets par un simple motif de vanité ([172]). Mais ces auteurs ne sont pas toujours d'accord, ni entre eux, ni avec eux-mêmes sur ce point ([173]). Aussi rien n'est-il plus difficile que de juger des motifs secrets des personnes dont on écrit l'histoire. Nous ne pouvons en juger que d'après l'ensemble de leurs actions et d'après les preuves indubitables de leur caractère en d'autres occasions. Or, en suivant cette méthode, je crois que nous pouvons admettre qu'Alexandre, bien qu'il soit probable qu'il ne fût pas libre de toutes les préventions si communes dans son siècle, et quoiqu'il ne soit nullement nécessaire de ne voir dans sa piété que de l'hypocrisie ([174]), qu'Alexandre étoit trop sage pour

([171]) Arrien (Exp. Alex. IV. p. 262) en parle comme d'une opinion vulgaire (*λόγος κατέχει*) : mais lui-même il reconnoit le véritable motif, VII. p. 504.

([172]) Quint. Curt. IV. 7 fin. Arrian. Exp. Alex. III. p. 158. Mais l'un et l'autre sembleut cependant entrevoir le véritable motif. Le premier dit : Jovem — generis sui auctorem — aut credebat esse, aut credi volebat (IV. 7. 8.); l'autre assure qu'il partit pour l'oracle, *ὡς τὰ αὑτȣ̃ ἀτρεκέστερον εἰσόμενος, ἢ φήσων γε ἐγνωκέναι.* p. 159 in.

([173]) Quinte-Curce, qui accuse Alexandre de superstition (IV. 7. 8), est lui-même d'avis que le songe qu'eut ce prince, avant la prise de Tyr, étoit une fable de sa façon (IV. 2. 17); tandis que Plutarque raconte l'apparition du Satyre comme une histoire authentique, Alex. 24. Le même Quinte-Curce (VII. 10. 14) représente Alexandre comme un homme qui méprise les présages et insulte aux devins, IX. 4. 27 sq.

([174]) Il défendit de mettre la main sur un coupable réfugié dans un temple, Plut. Alex. 42. C'est un trait qui mérite attention. La reconnoissance qu'il témoigna aux dieux après le dan-

croire à sa prétendue origine céleste ([175]), et trop adroit politique pour ne pas s'en prévaloir pour établir et augmenter son autorité auprès des nations tant grecques qu'orientales ([176]).

Nous le savons, rien n'est aussi impénétrable que le coeur de l'homme. Il est possible, et nous en avons vu les preuves, que l'homme qui sut faire servir à son profit la superstition des autres devînt superstitieux lui-même, lorsqu'il étoit question de quelque intérêt qui le touchoit spécialement, ou lorsqu'il commençoit à craindre pour sa vie ([177]) : mais Alexandre pouvoit être bien plus superstitieux qu'on prétend, sans croire lui-même qu'il fut le fils de Jupiter. Je ne puis me défendre de terminer ces réflexions par une observation très juste d'un auteur très savant, mais d'ailleurs rien moins qu'admirateur de la sagesse d'Alexandre. Après avoir dit qu'Alexandre conduisit son armée à

ger qu'il avoit couru sur l'Inde (Diod. T. II. p. 235), après son rétablissement (ib. p. 237) et après son expédition dans le désert (p. 243) n'étoit certainement pas feinte. Voyez aussi Arrian. Exp. Al VII. p. 502.

([175]) Plutarque lui-même rapporte le mot connu par lequel il s'en moqua en présence de ses amis. Blessé, il leur dit : C'est bien du sang, ce me semble, et aucunement de cet ichor qui, suivant Homère, coule dans les veines des dieux bienheureux, Plut. Alex. 28. De même Olympias, sa mère, disoit qu'elle craignoit que son fils, en se donnant Jupiter pour père, ne lui rendît un mauvais service auprès de Junon, Plut. Alex. 3.

([176]) Plutarque avoue lui-même qu'Alexandre tâcha de se soumettre les hommes par l'opinion de sa divinité (*δῆλός ἐστιν αὐτὸς οὐδὲν πεπονθὼς, οὐδὲ τετυφωμένος, ἀλλὰ τοὺς ἄλλους καταδουλούμενος τῇ δόξῃ τῆς θειότητος*, Alex. 28 fin.).

([177]) Plutarque représente Alexandre effrayé par des présages (ib. 26, 57) et par un orage (ib. 28), et surtout par les prédictions sur la fin de sa vie, ib. 75, cf. Diod. Sic. T. II. 252. Arrien dit qu'il n'ajoutoit pas beaucoup de foi aux prédictions des Chaldéens, Exp. Al. VII. p. 579. 580. Voyez la juste réflexion de M. de Sainte-Croix, Examen etc. p. 490. Mais je ne crois pas qu'Alexandre étoit *superstitionis non potens*, ainsi que l'assure Quinte-Curce (IV. 7. 21.).

l'oracle d'Ammon, pour la rendre témoin de la réponse de ce dieu, et lui persuader ainsi qu'il descendoit des dieux, M. de Sainte-Croix ajoute: D'ailleurs, l'oracle de Delphes, corrompu par l'or de Philippe, et dévoué trop ouvertement à son fils, avoit perdu son crédit, tandis que celui d'Ammon conservoit encore tout le sien; avantage qu'il devoit à son éloignement et surtout à la prudence de ne s'être dévoué à aucun parti dans les dissentions de la Grèce. Les nations de l'Orient connoissoient beaucoup plus Ammon, et c'étoit chez elles qu'Alexandre alloit porter la guerre; ainsi ce prince, en se faisant déclarer par lui invincible ou fils de Jupiter, inspiroit à ces nations le respect et la crainte, et à son armée la confiance et l'enthousiasme, gages assurés de la victoire, et sans lesquels elle n'est pas longtemps constante [178].

Nous nous sommes arrêtés peut-être trop longtemps à ce sujet, mais le moyen d'être court en parlant d'Alexandre le Grand.

---

(178) De Sainte-Croix, Examen etc. p. 293, 294. Il est d'autant plus étonnant que cet auteur prétend que c'étoit *la folie* d'Alexandre de se faire passer pour fils d'Ammon, p. 366.

CHAPITRE XLII.

Examen de l'influence qu'exerçoit la civilisation religieuse sur la civilisation morale. — Influence nuisible des idées sur la nature des dieux. — Des idées sur la providence et la justice divine. — Des idées sur la vie à venir. — Des idées sur la révélation de l'avenir. — Des idées sur les relations qui existent entre les hommes et la divinité et sur le culte. — Indication de ce qui a pu modifier l'influence funeste qu'exerçoit la religion sur la moralité.

Examen de l'influence qu'exerçoit la civilisation religieuse sur la civilisation morale.

Les réflexions qu'on vient de lire nous ont frayé le chemin pour parvenir à la conclusion de notre ouvrage. Cette dernière partie de notre travail contiendra les résultats des recherches dont nous nous sommes occupés jusqu'ici, et justifiera, j'espère, par les rapprochements qu'on y trouvera, la méthode que nous avons suivie dans nos investigations. A l'égard des siècles héroïques, les sources principales où il falloit puiser la connoissance du sujet que nous abordons ici étoient les traditions et les poëtes : mais les traditions et les poëtes, quoique très utiles pour faire connoître les opinions vulgaires, donnent rarement des renseignements certains sur les événements. Dans la période qui nous occupe ici, nous n'avons pas seulement une foule de poëtes, de rhéteurs et d'autres écrivains que nous pouvons considérer comme les représentants des opinions populaires, mais nous avons encore l'histoire qui nous donne des renseignements sur la conduite de ceux qui ont joué un rôle dans les événements dont elle a perpétué le souvenir. Or, comme il est évident que, pour connoître l'influence qu'avoit la religion sur les

moeurs, il faut plutôt examiner les actions des hommes que leurs paroles, il résulte de ce que nous venons de dire que les résultats auxquels nous pouvons parvenir ici doivent être et plus certains et plus intéressants que ceux que nous avons obtenus dans nos recherches sur les siècles héroïques. Cette seule réflexion pourroit nous servir d'excuse, quand même nous ne ferions autre chose qu'amener de nouvelles preuves pour des faits déjà constatés plus ou moins dans la première partie de cet ouvrage, quoique j'ose me flatter que ce n'est pas le seul rapport sous lequel cette partie de mon travail méritera l'attention de mes lecteurs.

Influence nuisible des idées sur la nature des dieux.

Nous allons donc considérer l'influence qu'exercèrent sur les moeurs aussi bien que sur la moralité, sur les événements, aussi bien que sur la politique, les opinions relatives à la nature divine, celles qui ont rapport à la providence et à la justice divine, tant dans cette vie que dans un état futur, celles enfin qui touchent la religion et le culte. Les opinions que nous trouvons chez les poëtes sont absolument les mêmes que celles que nous avons remarquées chez ceux des siècles plus reculés. Nous avons déjà allégué plusieurs exemples de l'influence nuisible des personnifications: nous pourrions en ajouter encore une centaine [1]; mais ce qui est à remarquer c'est que l'extravagance des expressions devient plus grande à mesure qu'on avance dans l'histoire. Les anciens avoient pu parler de dieux désagréables, inutiles, paresseux: personne ne se seroit avisé

[1] Dans le Cyclope d'Euripide (521 sq.), Bacchus est appelé *θεὸς ἐν ἀσκῷ*, et le Cyclope, apprenant que c'est un dieu, dit:

Ἐρυγγάνω γοῦν αὐτὸν ἡδέως ἐγώ.

Je n'adore pas Plutus, dit le même auteur (ap. Athen. IV. 49.), c'est un dieu que le plus méchant peut se procurer.

d'apostropher Jupiter comme le fit Asclépiade. Tu peux faire de la neige, de la pluie, des ténèbres, tu peux tonner, fulminer, brûler, Jupiter; si tu me tues, c'est fini; mais, si tu me laisses la vie, je m'amuserai: car il y a un dieu, plus fort que toi, qui m'y force, un dieu qui t'a obligé toi même à te changer en pluie d'or pour parvenir au travers du toit auprès de ta belle (2). Après ce trait, il sera inutile de parler de ces passages où les passions déréglées qu'on attribuoit aux dieux sont alléguées comme une excuse de celles auxquelles se livrent les hommes (3). Mais il faut faire observer le ton sanglant d'ironie qui règne dans les compositions d'un âge plus rapproché. Il est impossible de le faire bien sentir dans une traduction, mais quiconque lira ces compositions se persuadera facilement que ce n'est plus ici que de l'athéisme. Certes on n'a pu croire à l'existence de dieux auxquels on osoit s'adresser ainsi (4). Euripide donna l'exemple de cette manière in-

(2) Asclep. Epigr. XXVI (Anthol. T. I. p. 149).

(3) Voyez p. e. le discours de la nourrice de Phèdre (Eur. Hippol. 451 sq.), l'apologie que fait Euthyphron de sa conduite devant son père (Plat. Euthyphr. p. 49. E. cf. in.), le raisonnement d'Isocrate (Helen. Encom. Oratt. Att. T. II. p. 241. l. 48) et le récit de l'auteur des lettres d'Éschine (Ep. 10 Oratt. Att. T. III. p. 478 fin.—480). Cf. Meleagr. Epigr. LVI (Anthol. T. I. p. 18). L'avis que donne Platon contre ceux qui croyoient pouvoir excuser leurs crimes par l'exemple des dieux, prouve que cet abus étoit assez commun (Leg. XII. p. 685 fin. 686 in.). Et même dans un livre de morale, dans la Cyropédie, Cyrus, pour prouver que l'amour est un *ἄμαχον πρᾶγμα*, fait observer qu'il surpasse les dieux mêmes en force, Cyrop. VI. 1. 36.

(4) Voyez p. e. l'épigramme XIXe d'Asclépiade (Anthol. T. I. p. 148). Mouillé par la pluie devant la porte de son amant, il dit à Jupiter: —— *ἄχρι τίνος, Ζεῦ;*

Ζεῦ φίλε, σίγησον, καὐτὸς ἐρᾶν ἔμαθες.

Combien de fois ne lui rappelle-t-on pas Ganymède, p. e. Alc. Mess. Epigr. III (Anthol. T. I. p. 237), Callim. Epigr. LVI. p. 228, Meleagr. Epigr. X (Anth. T. I. p. 5), Epigr. XLI (ib. p. 14). Ici Jupiter dit lui-même *οἶδα παθὼν ἐλεεῖν.* Dioscor.

décente de s'exprimer. Ni les injures que se disent les dieux dans les tragédies d'Éschyle, ni les bouffonneries d'Aristophane n'ont pu corrompre autant l'opinion publique que ces reproches sérieux que, dans les pièces d'Euripide, des mortels adressent à la divinité, reproches qui, à nos yeux, ne sont que de la pédanterie, mais qui ont certainement ébranlé la foi de tous les spectateurs qui n'étoient pas déjà corrompus par la nouvelle doctrine.

Mais les dieux se livrant à des passions sont encore considérés comme des êtres qui pourroient aussi exercer la vertu : le mal est bien plus grand lorsque les dieux eux-mêmes sont regardés comme les causes des passions. C'est ainsi que la nourrice de Phèdre pouvoit exhorter cette princesse à céder a son infâme passion, en lui proposant combien il seroit absurde de vouloir être plus fort que la divinité (5). On parloit du service de Vénus et de Bacchus comme on parloit de celui des Muses (6). Si un poëte parle du dieu qui nous enivre (7), un philosophe pouvoit bien permettre qu'on donnât dans de pareils excès, lorsqu'on célébroit les fêtes de cette divinité, quand même il les désapprouveroit dans toute autre occasion (8).

Epigr. I. (Anth. T. I. p. 244.). Ce petit poëme est d'une impudence impossible à rendre dans une langue moderne. Malheureusement ce ne sont pas les poëtes plus récents seuls qui parlent de Ganymède. Voyez p. e. Théognis, vs. 1137 sq.

(5) Eurip. Hipp. 473 sq.

(6) *Ἔργα Κυπρογενοῦς — Διονύσου — Μουσέων.* Solon. fr. p. 86. *ια'*. Anacréon avoit bu, il avoit chanté, et il avoit aimé. Par conséquent il étoit très pieux, car il avoit servi Bacchus, les Muses et Éros. Antip. Sidon. Epigr. LXXIII (Anth. T. II. p. 26).

(7) *Ὁ θεὸς — ἐξ οὗ τὸ μεθύειν πᾶσιν ἡμῖν γίνεται.* Antiph. fr. Exc. Grot. p. 621.

(8) Plat Leg. VI. p. 623. B. cf. Athen. X. 39. et Diog. Laërt. p. 79. B.

En effet c'étoit une religion assez facile que celle des Grecs. On pouvoit chanter à l'honneur des dieux en tenant sa belle entre les bras [9] ; on pouvoit croire qu'on n'avoit qu'à boire pour se rendre agréable à la divinité [10]. Diane avoit raison de dire à Thésée : si les dieux le permettent, les hommes peuvent bien pécher [11].

Nous nous abstenons d'entrer dans des détails ultérieurs sur cette matière. Après les réflexions que nous avons faites sur les opinions des Grecs relatives à la moralité de leurs dieux, il seroit étonnant qu'il en fût autrement. Il en est de même par rapport au culte. Nous avons déjà vu combien ce culte étoit en harmonie avec le caractère qu'on attribuoit aux dieux. Nous avons parlé du temple que Solon fit bâtir pour Vénus de l'argent qu'avoient gagné les femmes qui s'étoient consacrées au culte de cette déesse [12]. Nous avons parlé des courtisanes de Xénophon de Corinthe [13]. Strabon assure que plus de mille courtisanes avoient été consacrées au service de la

(9) *'Αγκάλαις κούρην κατέχων.* Anthol. lyr. ed. Mehlh. *μή.* 19.

(10) Archil. ap. Athen. XIV. 24. cf. Arch. fr. ed. Liebel. p. 120. Phalæci Epigr. ap. Athen. X. 56.

(11) Eurip. Hipp. 1433. —— *'Ανθρώποισι δὲ,*
Θεῶν διδόντων, εἰκὸς ἐξαμαρτάνειν.

Méléagre n'hésite pas à consacrer à Vénus sa lampe (*μύστης σῶν παννυχίδων*, Epigr. XIV. T. I 345).

(12) Athen. XIII 25.

(13) Xénophon de Corinthe promit cinquante courtisanes à Vénus, s'il remportoit la victoire à Olympie, et Pindare composa une ode sur cette oblation, Athen. XIII. 33. cf. Pind. fragm. ed. Heyn. T. III. p. 21 sq. Lorsqu'on faisoit des voeux à Vénus à Corinthe, les courtisanes étoient toujours présentes et prioient avec le public. Ceci eut lieu, entre autres, avant l'invasion des Perses. On fit un tableau dans lequel on représenta les courtisanes qui avoient assisté à cette cérémonie, et Simonide orna ce tableau d'une inscription. Athen. XIII. 32. cf. Simon. Gaisf. Poët. gr. min. T. II. p. 370. n. 33. cf. 380. n. 65.

deésse tant par des femmes que par des hommes ([14]). Si Solon, le philosophe, consacra un temple à Vénus, Rhodope, la courtisane, pouvoit bien consacrer des broches de fer à Apollon ([15]). Phryné consacra à Vénus une statue d'or ([16]); la jolie Parménis lui offrit un éventail, acheté pour les dîmes de l'argent gagné par sa complaisance ([17]). Nous avons vu des poëtes rappeler à Jupiter son amour pour Ganymède : les Crétois envioient à ce dieu l'honneur d'avoir enlevé ce jeune pasteur; au moins un de leurs auteurs le révendiqua pour le sage Minos; et les Chalcidéens admiroient cet enlèvement jusqu'à prétendre qu'il avoit eu lieu dans leur île ([18]). Et, afin qu'on ne pense pas ici à cet amour sacré dont font mention quelques auteurs bien intentionnés, mais qui en ceci au moins trahissent leur ignorance des moeurs grecques, on n'a qu'à voir ce qu'en dit Platon. Cet auteur, dans son ouvrage sur les Lois, soupçonne que les Crétois ont inventé la fable de Ganymède pour excuser les excès auxquels ils étoient si enclins eux-mêmes ([19]). Aussi, suivant Théocrite, on invoquoit Ganymède dans la cérémonie qu'on célébroit sur la tombe du beau Diocle, cérémonie qui indique assez le sentiment qui animoit les adorateurs de ce jeune homme ([20]). La cohorte des Thébains portoit le nom de sacrée, non pas parceque leur amitié méritoit ce nom, mais seulement parceque à Thèbes les

([14]) Strab. p. 581. Il en étoit de même à Éryx, ib. p. 418.

([15]) Herod. II. 135.

([16]) Diog. Laërt. p. 152. B.

([17]) Dioscor. Epigr. XII (Anth. T. I. p. 247. ἐξ εὐνῆς δεκάτευμα). Chez Asclépiade (Epigr. XXIX et XXX. Anthol. T. I. p. 150) des tribades consacrent à Vénus les instruments de leurs voluptés.

([18]) Athen. XIII. 77.

([19]) Plat. Leg. I. p. 569 fin.

([20]) Theocr. Id. XII. fin.

amants avoient la coutume de se jurer fidélité sur la tombe d'Iolaus, Iolaus ayant été aimé d'Hercule (21). Il y avoit des fêtes religieuses, célébrées en l'honneur de Bacchus et de la Mère des dieux auxquelles une femme honnête ne pouvoit assister avec décence (22). Pausanias dit que sur le chemin de Pellène on voyoit une statue de Mercure frauduleux (δόλιος) toujours prêt à exaucer les voeux de ses adorateurs (23). Il est inutile de dire ce qu'ils lui demandoient. Les habitants de l'île de Chios offroient des sacrifices à leur héros bien-veillant, par reconnoissance pour les avis qu'il leur donnoit sur les supercheries de leurs esclaves, et les esclaves lui consacroient les prémices de leurs vols (24).

Des idées sur la providence et sur la justice divine.

Si les Grecs se représentoient leurs dieux d'après l'image que leur en offroient leurs poëtes, image qui en effet n'étoit autre chose que l'expression fidèle des idées populaires, il est aussi facile de s'imaginer qu'ils aient pu leur envier leur bonheur (25), que de croire qu'ils aient souvent été remplis d'indignation contre eux (26). Un suppliant pou-

(21) Plut. Pelop. 18. cf. Amat. T. IX. p. 51 fin.

(22) Voyez le conseil que Phintys donne à son amie, Wolff. mul. gr. fr. pros. p. 200.

(23) Paus. VII. 27. 1. Les Samiens l'adoroient par le même motif, Plut. Quest. gr. T. VII. p. 210.

(24) Nymphod. ap. Athen. VI. 90.

(25) Lorsque les hommes contemplent les richesses, les honneurs et la puissance dont jouissent les tyrans, dit Isocrate, ils estiment tous les princes semblables à la divinité (ἰσοθέυς), ad Nicocl. (Oratt. Att. T. II. p. 16 fin.) La même idée a été exprimée ainsi par Homère, θεὸς ὡς οἰνοποτάζει. Philostrate conseille à un jeune ami de se raser, et il ajoute : c'est ainsi que tu seras semblable aux dieux qui ne vieillissent point (ἔτως γὰρ ἔσῃ μιμέμενος τὺς ἀγήρως θεύς. Ep. 61. p. 943 fin. 944. in.).

(26) Voyez la manière dont Hippolyte s'exprime à leur égard, Eurip. Hippol. 1415. Il souhaite que les hommes pussent prononcer des malédictions contre les dieux. Pourquoi ne le pou-

voit croire qu'au moyen de sacrifices et de riches présents il étoit possible d'engager quelque divinité à embrasser sa cause ; lorsque Vénus refusoit sa protection, on pouvoit espérer de trouver du secours en s'adressant à Diane ; mais, dans le malheur il ne restoit d'autre parti à prendre que de se consoler par le sort commun des mortels et par l'irrévocable nécessité [27]. Si les Grecs vouloient être conséquents, ils ne pouvoient pas considérer le malheur comme l'école de la vertu, ils ne pouvoient pas croire que dieu châtie ceux qu'ils chérit. Les dieux eux-mêmes n'étoient pas heureux parcequ'ils étoient vertueux ; l'homme, s'il étoit juste, ne l'étoit pas pour plaire à dieu, mais pour éviter la peine qui devoit être la conséquence nécessaire d'une conduite opposée.

Et si le sentiment moral enseignoit que les dieux punissoient le mal et récompensoient la vertu, que devoit-on penser, lorsqu'on voyoit les méchants heureux et les hommes de bien misérables et opprimés [28]. L'idée d'une Providence sage et uniforme devoit être aussi étrange aux Grecs que celle de l'unité de dieu. Il est vrai, nous ne devons pas en cela nous fier entièrement aux opinions qu'on trouve chez les poëtes, d'autant moins lorsque ces poëtes représentent des personnes accablées de malheur, par exemple dans les tragédies [29],

voient-ils pas? Parceque les dieux étoient les plus forts. Voilà la principale différence.

(27) Voyez p. e. Eurip. Heracl. 608 sq. cf. fragm. p. 434. XXV. *Δουλεύομεν θεοῖς, ὅ, τι ποτ' εἰσὶν θεοί.*
(Eurip. Or: 418.).

'Αλλὰ γὰρ τί ταῦτα θρηνῶ καὶ μάτην ὀδύρομαι;
Τὰς γὰρ ἐκ θεῶν ἀνάγκας θνητον ὄντα δεῖ φέρειν.

(Phoen. 1750.)

(28) Voyez p. e. Eurip. Hecub. 488 sq. Theogn. 143 — 190.

(29) Euripide surtout poussa souvent un peu loin ces expressions de désespoir, p. e. dans sa Mélanippe (fr. T. II. p. 453),

mais les rapports que nous trouvons de temps en temps chez les historiens, par exemple la manière dont Thucydide décrit l'effet qu'avoit sur la moralité des Athéniens la peste qui les affligea dans le commencement de la guerre du Péloponnèse(30), prouvent que les poëtes n'ont pas toujours exagéré, et que chez les Grecs il n'étoit souvent que trop vrai ce que dit l'un de leurs auteurs: Ceux qui sont très malheureux deviennent facilement impies(31). Les Athéniens, dit Plutarque, se livrèrent au désespoir, lorsqu'ils virent Nicias, malgré sa piété, réduit à partager le sort des plus méchants parmi eux(32).

A la vérité, les doutes mêmes dont nous venons de parler prouvent qu'on attribuoit aux dieux le désir de récompenser la vertu et de punir le crime: mais cette opinion n'étoit souvent autre chose qu'un effet de la persuasion où l'on étoit que les dieux étoient obligés de reconnoître les services qu'on leur avoit rendus, et qu'ils avoient le droit de se venger des injures qu'on leur avoit faites. Les poëtes n'exagéroient donc pas lorsqu'ils représentoient les hommes excusant leurs forfaits par le droit de vengeance et par l'exemple que leur donnoit la divinité(33). Nous avons vu combien ce désir de rendre

où l'nn des personnages excita une grande rumeur parmi les spectateurs, en prononçant ces paroles:

Ζεὺς ὅστις ἐστίν· ȣ̓ γὰρ οἶδα, πλὴν λόγῳ Κλύων.

Le poëte fut obligé de rétracter cette sentence impie.

(30) Nous y reviendrons tout-à l'heure.

(31) *Οἱ γὰρ ἐν μεγάλαις συμφοραῖς γενόμενοι, καὶ τῆς πρὸς θεȣ̀ς εὐσεβείας ἀφίσταντοι.* Artem. Oneir. II. 33. p. 199 fin. Une femme innocente condamnée à mourir tire cette conclusion de son malheur que c'est à bon droit que la plupart des hommes méprisent les dieux. Phylaret. ap. Athen. XIII. 64.

(32) Plut. Nic. 26 fin.

(33) Voyez p. e. Clytemnestre et Égisthe se proclamant les instruments de la vengeance céleste, Æsch. Ag. 1476 sq. 1578 sq.

le mal pour le mal est évident dans les discours qu'on prononçoit devant les juges. C'est ce même désir, c'est cette même idée, qui règne dans les tragédies, Le sang demande du sang ; l'action délétère du feu qui a consumé le cadavre de l'infortuné massacré par ses ennemis ne dompte pas en son ombre le désir de voir venger sa mort [34]. Et ce qui pour la partie lésée est un droit, ceci devient un devoir pour ses amis et pour ses parents [35]. Si les Grecs puisoient leur morale dans la religion, pouvoient-ils avoir d'autres opinions, lorsqu'ils entendoient dire que le dieu des beaux-arts et de l'humanité, pour se venger de l'audace d'un joueur de flûte, le condamna à un supplice dont la seule idée fait frémir, lorsqu'ils voyoient Oreste forcé par le même dieu à plonger son poignard dans le sein qui l'avoit nourri, et l'ombre de Clytemnestre accompagnée d'autres divinités qui poursuivent et tourmentent Oreste de la manière la plus affreuse, pour le punir de son obéissance ?

Ce sont des traditions, me dira-t-on : mais, pour ne pas dire que ces traditions avoient beaucoup plus de crédit qu'on ne le croit ordinairement, comme nous venons de le prouver, pour nous persuader que les poëtes ne sont pas les seuls chez lesquels on trouve ces opinions, on n'a qu'à voir ce qu'Hérodote raconte des Spartiates. Suivant cet auteur, les Spartiates crurent devoir consacrer un temple aux Furies de Laïus et d'OEdipe, pour conserver la vie à leurs enfants innocents dont ils attribuoient la mort prématurée à la vengeance de ces déesses [36]. Si Nicias n'avoit pas craint cette vengeance dont nous parlons, il n'auroit pas négligé de s'emparer du temple de Jupiter qui dominoit

[34] Æsch. Choeph. 360 sq. 408 sq. [35] Ib. 632.
[36] Herod. IV. 149.

le port de Syracuse, poste important et nécessaire pour assurer le succès de son entreprisse ([37]); et que sa crainte n'étoit pas tout à fait mal fondée, c'est à dire que, s'il ne craignoit pas les dieux, il avoit au moins à redouter l'opinion publique, qui condamneroit certainement une semblable impiété, ceci est prouvé par le discours du Thébain Pagondas, dans Thucydide, qui, en exhortant ses compatriotes à attaquer les Athéniens, pour augmenter leur confiance dans le secours des dieux, leur fait observer que ceux-ci se rangeront infailliblement de leur côté, puisque les Athéniens avoient occupé un lieu sacré ([38]). C'est par la même crainte qu'un pauvre laboureur perdit l'usage de la raison, parcequ'en bêchant la terre, sa pioche avoit écrasé un serpent sacré ([39]). S'il est vrai que les devins assurèrent à Alexandre le Grand que l'accès de colère qui lui fit commettre un meurtre (celui de Clitus) étoit un effet de la vengeance de Bacchus, à cause d'un sacrifice omis par Alexandre ([40]), il est bien probable que les traits de vengeance qui font l'intrigue de plusieurs tragédies n'auront pas été considérés comme de simples inventions.

Encore, si les Grecs puisoient leur morale dans la religion, ils devoient être persuadés qu'il y avoit des dieux qui punissoient la tempérance et la chasteté et

([37]) Plut. Nic. 16. ([38]) Thucyd. IV. 92 fin.

([39]) Ælian. H. A. XI. 32. Il paroît que c'étoit un serpent consacré à Serapis. L'histoire appartient à des temps plus rapprochés, mais la conclusion qu'on peut en tirer n'en est pas moins juste.

([40]) Plutarque (Alex. 13 fin.) et Quinte-Curce (VIII. 2. 6) attribuent cette opinion à Alexandre lui-même. Le récit d'Arrien, que j'ai suivi dans le texte, me paroît plus vraisemblable. Cet auteur (Exp. Al. IV. p. 261) se contente de dire que le roi ne fut pas fâché de pouvoir attribuer à la vengeance céleste ce qui n'étoit qu'un effet de sa passion.

qui récompensoient ceux qui se livroient aux passions les plus effrénées. Les courtisanes devoient croire que Vénus les verroit d'un oeil propice, lorsqu'elles se livroient tout entières à leur profession ([41]). D'après les opinions des Grecs, les dieux devoient punir le jeune homme qui laisseroit languir trop longtemps celui qui lui adressoit ses voeux. On trouve cette opinion clairement énoncée par Théocrite. Un homme n'ayant pu persuader un joli garçon d'écouter les infames propositions qu'il lui avoit faites, en conçut un si grand dépit qu'il mit fin à ses jours. Peu de temps après, le jeune homme fut écrasé par une statue d'Éros qui tomba sur lui. Le poëte en tire une conclusion qui n'est nullement à l'avantage des bonnes moeurs, et il la termine par ces mots: C'est ainsi que dieu exerce la justice ([42]). Les auteurs plus récents expriment quelquefois cette idée avec une impudence qui doit faire croire qu'ils ont voulu se moquer des dieux ([43]). Mais il est si ordinaire de voir invoquer les dieux dans des circonstances qui nous feroient penser à tout autre chose, qu'il doit au moins paroître pos-

([41]) Posid Epigr. III. (Anth. T. II. p. 47)

Ἔλθοις ἵλαος Καλλιστίῳ, ἢ τὸν ἐραστὴν
Οὐδὲ ποτ' οἰκείων ὦσεν ἀπὸ προθύρων.

On trouve des épigrammes de jeunes filles qui, après avoir succombé à la tentation, consacrent leurs vêtements à Vénus; on en trouve de courtisanes qui lui rendent grâces de ce qu'elles ont remporté le prix de l'intempérance. Voyez p. e. Hedyl. Epigr. V, VI, VII. (Anthol. T. I. p. 234, 235).

([42]) *Ὁ γὰρ θεὸς οἶδε δικάζειν.* Theocr. Id. XXIII. On trouve déjà ces idées chez Théognis, 1345 sq.

([43]) Voyez p. e. Automed. Epigr. II. (Anthol. T. II. p. 190) et surtout Meleagr. Epigr. XXII. (ib. T. I. p. 10). On y lit ce vers, que je me garderai bien de traduire:

Ἔστι καὶ ἐν γλυκεροῖς φυομένη Νέμεσις.

Il est certain que sous ce rapport les auteurs de l'époque romaine vont beaucoup plus loin que ceux qui étoient plus anciens. Qu'on voie les lettres de Philostrate p. e. LXIX. p. 948.

sible que ces auteurs aient été de bonne foi (44).

Des idées sur la vie à venir.

Nous avons rassemblé ici sous un point de vue ce que nous avions à dire de l'influence nuisible que pouvoient exercer sur la morale les opinions sur la providence et celles relatives à la justice divine. Ajoutons y encore un mot sur celles qui ont rapport à la prolongation de notre existence après la mort.

A en juger d'après les développements que reçurent ces opinions après les siècles héroïques, on diroit qu'elles devoient avoir sur les moeurs une influence bien plus évidente et plus utile que celle qu'elles avoient pu exercer dans le siècle d'Homère. Comme nous venons de le voir, on obtint des idées plus éclairées sur la condition des méchants et sur celle des hommes de bien. Cependant nous avons aussi remarqué que la réalité ne répondoit pas toujours à cette prévention favorable. Nous avons vu combien les opinions sur un état futur étoient vagues et incertaines; nous avons vu que l'appréhension du courroux céleste empoisonnoit la perspective du repos qu'on espéroit obtenir; nous avons vu que, bien qu'à l'approche de la mort la crainte des châtiments éternels remplit souvent de terreur l'âme du méchant, cependant les fables mêmes, dont les philosophes louent l'utilité pour contenir le peuple dans le devoir, n'étoient que trop souvent un objet de mépris et de dérision même pour des gens peu éclairés (45),

(44) Voyez p. e. Meleagr. Epigr. V (Anthol. T. I. p. 4). *Εἰ γάρ σοι τάδε τερπνὰ πόροι θεός.* Qu'on voie chez l'auteur même les *τερπνὰ* dont il est ici question. Voyez encore Dioscor. Epigr. V. (Anth. T. I. p. 245). Chez Aristaenète, une femme adultère prie les dieux de lui indiquer le moyen de jouir de la compagnie de son amant. Epist. II. 15. Ces passages sont encore empruntés à des auteurs plus rapprochés, mais la prière que fit Sophocle à Vénus, si elle n'est pas de ce poëte, est au moins une production des siècles dont nous parlons ici. Athen. XIII. 61.

(45) Diodore (T. I. p. 104) dit que ces fables ne sont plus

tandis que les Grecs étoient si attachés à la vie, qu'il falloit des dangers bien imminents, des calamités bien accablantes, pour leur faire porter leurs regards au-delà du terme de leur existence actuelle. Et encore ces calamités n'avoient souvent d'autre effet que celui de leur faire considérer la mort comme la fin de leurs maux, comme le commencement d'un repos éternel ([46]). Socrate pouvoit déclarer qu'il étoit assuré qu'après la mort il trouveroit des juges plus équitables que ceux auxquels il adressoit la parole; Platon pouvoit représenter la doctrine de l'immortalité de l'âme comme le plus puissant motif pour exercer la vertu ([47]): on conçoit aisément qu'en général cette perspective n'étoit qu'une espérance vague et peu certaine, et que par conséquent les Grecs ne pouvoient témoigner cette résignation qui est le fruit d'une foi bien fondée en une vie à venir. Voilà la source de ce ton tragique qu'on remarque si souvent dans les ouvrages des poëtes grecs; voilà la source de ces plaintes qu'ils font entendre sur la courte durée et sur les calamités de la vie humaine, sur les inconvénients de la vieillesse; voilà la cause de leurs exhortations à jouir de la vie, à profiter des moments qui s'échappent ([48]). Chantons, buvons, car

en état de rendre meilleurs ses contemporains : qu'au contraire elles ne servent qu'à l'amusement des hommes pervers.

([46]) Voyez les épigrammes dans l'anthologie. Rien de cette confiance en Dieu, rien de cet espoir dans l'avenir qu'on remarque dans nos compositions sur ce sujet. Le défunt se contente de prier le passant de jeter des fleurs sur sa tombe, et de plaindre sa mort prématurée.

([47]) Plat. Rhæd. p. 397 fin. 398 in.

([48]) Voyez p. e. Mimnerm. fr. in. Poët. gnom. Brunck p. 68. Theogn. vs. 955 sq.

Ἥβῃ τερπόμενος παίζω· δηρὸν γὰρ ἔνερθεν
Γῆς, ὀλέσας ψυχὴν, κείσομαι ὥςτε λίθος
Ἄφθογγος· λείψω ἐρατὸν φάος ἠελίοιο·
Ἔμπης δ'ἐσθλὸς ἐὼν ὄψομαι οὐδὲν ἔτι. cf. 959 s. 995 sq.

Simonid. fr. in Poët. gnom. Brunck p. 94. p. 100. IX. cf. Amphis ap. Athen. VIII. 14.

demain nous mourrons [49] ; la jeunesse passe comme une fleur ; dans l'empire de Proserpine nous ne danserons plus, nous ne ferons plus l'amour ; hâtons nous donc de profiter des moments ; ils sont précieux ; bientôt tout est fini ; la nuit qui s'approche est longue ; bientôt nous nous endormirons pour ne jamais nous réveiller. Voilà la teneur ordinaire de la plupart des élégies et épigrammes sur ce sujet. Dans les discours funèbres, les orateurs ne font pas la moindre mention d'une vie à venir. Nous avons cité le discours de Lysias, nous pourrions encore citer celui de Périclès chez Thucydide, le Ménexénus de Platon, le Protrepticus de Lesbonax [50]. Les honneurs de la sépulture publique, les sacrifices et les libations, les jeux institués en l'honneur des défunts, une gloire immortelle, voilà ce qui, dans tous ces discours, est proposé comme la récompense de la vertu et de l'amour de la patrie. Je ne dis pas que ces orateurs n'aient pas pensé à une autre immortalité, mais il est certain qu'aucun d'eux n'en dit un seul mot. La justice vaut mieux que la richesse, dit Isocrate, dans les excellentes leçons qu'il donne à Démonicus, car la richesse n'est utile qu'aux vivants, la justice donne de la gloire même après la mort [51]. Ne croyez pas, dit-il à Nicocle, que toute votre existence

[49] *Πίνωμεν γαλερῶς· μετὰ τοι χρόνον οὐκέτι πυλὺν,*
Σχέτλιε, τὴν μακρὰν νύκτ' ἀναπαυσόμεθα.
Asclep. Epigr. IX. fin. (Anthol. T. I. p. 145, 146.) Comment, dit le même poëte (XXI. p. 148) à une jeune fille, tu veux conserver ton innocence : songes que chez Pluton tu ne trouveras point d'amant.
'Εν ζωοῖσι τὰ τερπνὰ τὰ Κύπριδος· ἐν δ' Ἀχέροντι
'Οστέα καὶ σποδιὴ, παρθένε, κεισόμεθα.
Alexis représente à ses auditeurs que la vie n'est qu'un voyage, que nous n'avons pas de résidence fixe ici bas — mais qu'on voie la conclusion qu'il en tire, Athen. XI. 9.

[50] Lesbon. Protrept. (Oratt. Att. T. V. p. 655. l. 20).

[51] Isocr. ad Demon. (Oratt. Att. T. II. p. 12. l. 38).

périra à la mort : votre corps est mortel, mais il faut tâcher de laisser des souvenirs éternels de votre esprit ([52]). Dans sa lettre à Philippe, il s'exprime ainsi : notre corps est mortel, mais, par la gloire que nous pouvons acquérir, par les éloges dont nous nous rendons dignes, par les souvenirs que nous laissons à la postérité, nous pouvons avoir part à l'immortalité ([53]).

J'avoue que ces passages et ces discours ne prouvent que pour ceux qui en furent les auteurs ; j'avoue que les Grecs ont eu des philosophes qui étoient fermement persuadés de l'immortalité de l'âme : mais, pour se persuader que les opinions de ces philosophes n'étoient pas celles du public, on n'a qu'à voir ce qu'écrit Thucydide de l'effet qu'eut sur l'âme des Athéniens la peste qui les affligea dans le commencement de la guerre du Péloponnèse. On n'y trouve rien absolument de la crainte d'une vie à venir : au contraire, l'historien assure qu'à l'aspect de tant de morts subites, on se hâta de jouir de la vie, persuadé que les moments étoient précieux. Personne, dit-il, n'y songea d'entamer quelque entreprise utile ou louable, parcequ'on ne savoit pas si l'on parviendroit jamais à en voir la fin. Tout ce qu'on jugeoit agréable et lucratif devint honnête et utile. Ni la religion, ni les lois ne furent en état de contenir les passions. Respecter les dieux ou les mépriser sembloit égal, parceque tous partagoient le même sort, parceque tous étoient sûrs d'échapper par la mort à l'obligation de répondre de leur conduite devant les tribunaux ; chacun savoit que sa sentence étoit déjà prononcée, qu'il étoit déjà condamné à une peine plus sévère que celle qu'il avoit à craindre, et on ne songeoit qu'à profiter du peu de

([52]) Isocr. ad Nicocl. (ib. p. 24 fin. 25 in).
([53]) Isocr. Philipp. (Oratt. Att. T. II. p. 122. l. 134).

temps qui restoit avant que de la subir ([54]). Ce témoignage s'accorde parfaitement avec celui de Criton chez Platon, qui assure qu'ordinairement les condamnés à mort s'empressoient de passer les derniers moments de leur existence à manger et à boire, et même à se livrer à des excès plus dégradants encore ([55]). Ajoutons que, s'il y avoit encore quelque utilité dans les opinions sur une vie future, elle étoit souvent entièrement neutralisée par l'aveugle confiance qu'on mettoit dans les mystères.

Des idées sur la révélation de l'avenir.

Les idées sur la révélation de l'avenir font partie de celles sur la providence. Nous n'en avons pas parlé jusqu'ici pour ne pas interrompre nos réflexions sur l'influence qu'exerçoient les idées sur la providence et sur la justice divine. Dans la période dont nous nous occupons présentement l'influence des opinions sur la révélation de l'avenir est le plus sensible. C'est ici le lieu d'alléguer quelques exemples des effets nuisibles de cette superstition. D'abord le désir de connoître l'avenir tant par le moyen des oracles que par celui des devins étoit une source perpétuelle de dépenses pour les états ainsi que pour les individus. Il n'est pas nécessaire de citer les riches présents que, suivant Hérodote, Crésus envoya à Delphes: il suffit de nous rappeler les immenses trésors que les Phocéens trouvèrent dans le temple d'Apollon. L'histoire ne parle pas des fortunes délabrées par cette superstition, ni des avantages qu'elle procura aux devins et aux diseurs de bonne aventure: il est facile à présumer qu'ils auront été très considérables. Nous avons vu que la confiance qu'avoient les Grecs dans la sagesse de leurs divinités et dans

([54]) Thucyd. II. 53.
([55]) Plat. Phæd. p. 401 fin. 402 in.

leur bienveillance à avertir les humains du sort qui les attendoit a fourni souvent à des hommes bien intentionnés l'occasion de donner des conseils utiles à leurs compatriotes : mais il ne faut pas oublier que cette confiance leur nuisoit souvent à eux-mêmes autant qu'elle étoit profitable à leurs contemporains. Souvent, il est vrai, des hommes éclairés se prévalurent de la superstition de la multitude, pour assurer le succès de leurs entreprises, et pour être utiles à ceux qu'ils trompoient. Il est inutile de répéter ce que nous avons dit à ce sujet. Mais souvent aussi les hommes les plus illustres furent eux-mêmes les dupes de cette superstition ; souvent ils ont dû renoncer à leurs projets par respect pour les scrupules du vulgaire. Il peut paroître invraisemblable que Lysandre se soit laissé engager par un songe à lever le siège d'Aphytis ([56]), ou qu'Iphicrate se soit laissé détourner par un météore de son entreprise contre Stymphale ([57]) : mais nous savons qu'une éclipse de soleil suffit pour engager Cléombrote à abandonner son poste et à ramener de l'Isthme l'armée qui y étoit très nécessaire dans ce moment ([58]) ; nous savons qu'une éclipse de lune fut l'une des causes principales des calamités qu'essuyèrent les Athéniens lors de leur retraite de devant Syracuse ([59]) ; qu'Agis quitta l'Élide et renvoya son armée à cause d'un tremblement de terre ([60]) ; que Dercyllidas, quoiqu'il sût que le succès de son entreprise dépendoit de la célérité de ses mouvements, resta quatre jours dans l'inaction, seulement parcequ'il n'osa pas conduire ses soldats à l'ennemi, sans avoir trouvé des signes favorables dans les

([56]) Paus. III. 18. 2. ([57]) Strab. p. 597 in.
([58]) Herod. IX. 10.
([59]) Thucyd. VII. 50. cf. Diod. Sic. T. I. p. 551. Plut. Nic. 23.
([60]) Xenoph. Hell. III. 2. 24.

entrailles des victimes [61]. Et quand même il faudroit croire que la plupart de ceux dont on raconte des traits semblables n'aient agi que par respect pour l'opinion publique, nous avons toujours l'exemple de Xénophon qui lui-même parle avec le plus grand respect des signes divins qui lui servirent de ligne de conduite. Au reste il est certain que cette opinion étoit si bien établie que même les hommes les plus éclairés étoient obligés de s'y conformer. La cause qui empêcha les Lacédémoniens de venir partager la gloire des Athéniens à Marathon est connue [62]. A Platée, les Lacédémoniens, malgré le danger de leur situation, restèrent immobiles et virent tomber à leurs côtés leurs camarades, parceque les signes n'étoient pas favorables pour l'attaque. Nous avons dejà vu que Pausanias lui-même se contenta de prier Junon de ne pas trahir plus longtemps leurs espérances [63]. Les Corinthiens, quoique désirant ardemment de prendre part à l'expédition d'Agésilas en Asie, crurent devoir rester à la maison parcequ'un temple de Jupiter avoit été renversé par une inondation [64]. Il seroit ennuyant d'énumérer toutes les fautes commises par les généraux grecs, et surtout par ceux des Spartiates, seulement parceque les signes n'étoient pas favorables [65]. Il ne falloit souvent qu'un orage survenu pendant le combat pour faire perdre courage aux soldats les plus déterminés, surtout si la fortune leur étoit déjà contraire; car les plus foibles prenoient toujours pour eux

[61] Ib. III. 1. 17.
[62] Herod. VI. 106, 120. [63] Ib. IX. 61, 62.
[64] Paus. III. 9. 1.
[65] Voyez encore Thucyd. V. 55, 116. Xenoph. Hell. III. 4. 15. Si les *διαβάτηρια* qu'offroient les Spartiates avant de sortir de leurs frontières n'étoient pas favorables, l'armée ne marchoit pas.

les signes du courroux céleste (66). Souvent un tremblement de terre suffit pour forcer un chef d'armée à se démettre de son commandement (67). Le même phénomène a souvent fait dissoudre les assemblées du peuple (68). Des orages et d'autres signes firent différer pendant quinze jours une assemblée du peuple nécessaire pour nommer des généraux (69).

Le respect qu'avoient les Grecs pour les signes de l'avenir a eu une influence très marquée sur la marche des événements. Les Romains étoient peut-être plus superstitieux encore, mais leur superstition étoit subordonnée à la politique, et restreinte par l'esprit de système qui caractérise toutes leurs institutions. Les nations grecques avoient chacune leurs préventions à part ; chaque nation avoit ses fêtes, ses institutions religieuses, ses craintes spéciales. Souvent, il est vrai, ces fêtes rendoient les guerres beaucoup moins meurtrières, et, comme nous le verrons bientôt, elles donnoient de fréquentes occasions de ralliement et de réconciliation : mais puisqu'il est constant que, si l'on veut faire la guerre, il faut la faire comme il faut, rien ne doit paroître plus ridicule que ces fêtes interminables et souvent réitérées qui interrompoient à tout moment les expéditions les mieux concertées. Dans le danger imminent qui menaçoit la Grèce d'une ruine totale, lors de l'invasion des Perses, on se contenta d'envoyer un petit nombre de soldats à Léonidas parcequ'on devoit aller célébrer les jeux olympiques (70). Les Lacédémoniens, d'abord arrêtés dans leur course par les sacrifices, reviennent chez eux et différent pendant un mois entier une expédition projetée, parceque c'étoit le temps des fêtes carnéennes.

(66) P. e. Thucyd. VII. 79. (67) Thucyd. VIII. 6.
(68) P. e. Plut. Nic. 10. (69) Plut. Dion, 38.
(70) Herod. VII. 206.

Les Argiens, qui n'étoient pas si scrupuleux, à ce qu'il paroît, attaquèrent en attendant leur territoire et le dévastèrent ([71]). Une autre fois les mêmes fêtes empêchèrent les Lacédemoniens de venir au secours des Épidauriens, leurs alliés, attaqués par leurs ennemis communs ([72]). Les Amycléens, sans se soucier de leurs alliés, et sans songer au péril auquel ils alloient s'exposer eux-mêmes, quittent l'armée — parcequ'ils avoient la coutume d'aller célébrer la fête d'Hyacinthe, dans quelque endroit qu'ils pussent se trouver. Les Athéniens les chargent et les taillent en pièces ([73]). La fête d'Hercule empêcha les Syracusains de poursuivre les avantages qu'ils avoient obtenus sur les Athéniens ([74]). Les Corinthiens, refusant de partir avec les Spartiates avant que les jeux isthmiques ne fussent finis, perdirent l'occasion de s'emparer de l'île de Chios ([75]).

L'opinion où l'on étoit que les dieux, par des signes favorables, encourageoient les hommes, ou les avertissoient d'un mauvais succès par des prodiges, a du exercer une influence bien plus marquée encore sur la vie privée. Malheureusement il n'est pas aussi facile d'en produire des preuves. Cependant en voici quelques-unes. Pausanias rapporte l'histoire de quelqu'un qui commit un vol, par suite d'un rêve qu'il avoit eu ([76]). Aristote raconte qu'une jeune fiancée fut refusée par son époux futur, à cause de quelques signes défavorables; scrupule qui cependant ne fut pas respecté par les parents de la jeune personne ([57]). Artémidore assure qu'un usurier prêta de l'argent à quelqu'un, sans lui en

([71]) Thucyd. V. 54. ([72]) Ib. 75.
([73]) Xenoph. Hell. IV. 5. II. Paus. III. 10. 1.
([74]) Thuc. VII. 73. ([75]) Ib. VIII. 9.
([76]) Paus. VII. 20. 4
([77]) Rep. V. 4. (T. II. p. 294. E.)

demander un reçu, seulement parcequ'il avoit rêvé que cet homme n'avoit pas de doigts ([78]). Pour preuve des suites fâcheuses que cette superstition pouvoit avoir, il suffit de lire les paroles suivantes du même auteur: Lorsque vous voyez en songe un de vos amis, et que vous avez ensuite une mauvaise journée, vous pouvez être sûr qu'il vous haït; au contraire, la rencontre d'un ennemi avant une bonne journée signifie qu'il ne mérite pas que vous vous defiiez de lui ([79]). On sera d'accord avec moi, j'espère, que ces preuves, quoique empruntées à un auteur plus récent, ne sont pas déplacées ici, lorsqu'on veut se rappeler ce pauvre Agis qui, à cause d'un tremblement de terre, renonça, pendant dix mois de suite, à tout commerce avec sa belle épouse Timée, et qui par ses scrupules la rendit peut-être plus enclin à écouter les voeux du jeune étourdi (Alcibiade) qui se chargea de la consoler de la piété rigoureuse de son mari ([80]).

Des idées sur les relations qui existent entre les hommes et la divinité, et sur le culte.

Nous n'insisterons pas sur les mauvais effets que pouvoient avoir les idées sur les relations qu'on croyoit exister entre les dieux et les hommes, et sur les devoirs que la religion imposoit à ceux-ci. Si les Grecs en étoient souvent avec leurs divinités sur un pied d'égalité dont nous ne pouvons pas nous faire une idée, ils n'en respectoient pas moins soit leur puissance soit leur justice. Nous ne parlerons pas non plus de l'hilarité des cérémonies religieuses. Nous ne comprenons pas comment les ris et les chants, les farces les plus comiques puissent avoir quelque chose de commun avec la religion: et néanmoins tout ceci étoit entièrement conforme à l'esprit de la religion que professoient

([78]) Oneir. I. 42. ([79]) Ib. IV. 8.
([80]) Plut. Alcib. 23. Xenoph. Hell. III. 3. 2.

les Grecs et à la nature des dieux qu'ils adoroient. Cependant il faut avouer que cette hilarité pouvoit facilement dégénérer en licence, et qu'elle dégénéra en effet plusieurs fois de cette manière. Les Grecs, il est vrai, n'avoient pas de fêtes dans lesquelles l'indécence étoit poussée aussi loin que dans celles de la déesse de l'amour des peuples asiatiques; leurs dionysiaques n'étoient pas semblables aux bacchanales qui, introduites à Rome, y furent considérées, et à bon droit, comme aussi dangereuses pour la tranquillité de l'état que pour les moeurs des individus: mais la liberté du commerce entre les hommes et les femmes dans quelques fêtes, la licence des expressions qui faisoit pour ainsi dire l'essence de quelques autres, les prix donnés à ceux qui buvoient le plus fort dans les fêtes de Bacchus, les extravagances commises par les femmes dans les processions en l'honneur du même dieu, tout cela pouvoit fournir de fréquentes occasions d'excès qui, s'ils n'étoient pas condamnés par la religion, n'étoient certainement pas en harmonie avec la tempérance ni avec la chasteté. Le grand nombre des fêtes pouvoit même être nuisible à l'activité et à l'industrie, en fournissant trop souvent l'occasion ou le prétexte de se soustraire à des travaux utiles et nécessaires ([81]).

Indication de ce qui a pu modifier l'influence funeste qu'exerçoit la religion sur la moralité.

Après les réflexions qu'on vient de lire, il doit paroître difficile d'imaginer une religion moins propre à corriger les moeurs, ou même moins en harmonie avec les premiers principes

([81]) Voyez, à ce sujet, la comparaison que fait Élien (H. A. IV. 43) entre les fourmis et les hommes. Sur la variété tant des objets du culte que des honneurs qu'on leur rendoit, et sur l'inconstance et la variabilité de la religion des Grecs en général, voyez Joseph. c. Apion. II. 35.

de morale, que ne l'étoit la religion des Grecs. En effet, s'il s'agit des conséquences nécessaires qui résultent des opinions que nous venons de faire connoître, il faut avouer qu'elles sont incompatibles avec la moralité, et qu'elles ont dû éteindre jusqu'à la dernière lueur de vertu dans le coeur de la jeunesse, surtout lorsqu'on voit ces erreurs non seulement propagées par les poëtes, non seulement perpétuées par les statues et par les monuments dont les places publiques et les temples étoient pleins (82), mais encore sanctionnées par les

(82) Les statues de Vénus placées dans le temple de Mars (Paus. I. 8. 5. cf. II. 25. 1. V. 18. 1), celles de Minerve dans le temple de Vulcain (Paus. I. 14. 5. cf. III. 18. 7), quelles idées ne devoient-elles pas faire naître dans l'âme des spectateurs. Quelle histoire plus ridicule que celle de la querelle entre Vulcain et Junon, et de la réconciliation amenée par Bacchus. Eh bien, on la voyoit représentée sur le temple de ce dieu, Paus. I. 19. 2. La même histoire se voyoit sur le trône d'Apollon Amycléen. Paus. III. 18. 9. Le peplum de Minerve représentoit les combats des dieux. Plat. Euthyphr. p. 49. G. A Troezène les jeunes filles consacroient leurs ceintures à Minerve Apaturie, parceque cette déesse avoit trompé Æthra, pour la faire tomber dans les pièges que Neptune tendoit à sa vertu, et l'île ou ceci avoit eu lieu portoit le nom de sacrée. Paus. I. 33. 1. Les statues d'Ino et de Callisto faisoient penser à l'incontinence de Jupiter. Paus. I. 25. 1. A Phlius on voyoit un groupe représentant le jeune Cyathus offrant une coupe de vin à Hercule. Pausanias ajoute expressément que ce monument fut érigé en mémoire de l'accès de colère dans lequel Hercule terrassa cet infortuné jeune homme. Paus. II. 13. 8. Dans le temple de Minerve à Sparte on voyoit les Dioscures enlevant Hilaïre et Phébe (Paus. III. 17. 3.), dans un autre endroit Jupiter et Neptune enlevant les Atlantides (ib. 18. 3). Nous avons parlé souvent de Ganymède. Dans l'Altis les fidèles pouvoient admirer la statue de ce jeune homme à côté de celle de son amant, le maître du tonnerre. Paus. V. 24. 1. Dans le repas décrit par Xénophon, personne ne se formalisoit de voir Bacchus embrasser Ariadne. Xenoph. Conviv. IX. A Delphes on voyoit ce dieu avec l'une de ses maîtresses (Egine Paus. X. 13. 3.), et l'on y admiroit encore deux dieux se disputant le trépied. Il me semble que celui qui voyoit tout cela sans sentir sa foi s'ébranler pouvoit bien voir une statue de Phryné consacrée à Apollon. Paus. X. 14. fin.

traditions [84] et par les institutions publiques, qui souvent étoient basées sur elles [85]. Heureusement les Grecs n'étoient rien moins que conséquents dans leurs opinions religieuses. Nous avons déjà fait observer auparavant que les fictions de la mythologie n'ont certainement pas paru aussi absurdes aux Grecs qu'elles doivent nous le paroître, qu'il y avoit une morale séparée pour les dieux et une autre pour les hommes, et que le sentiment moral servoit souvent à corriger les écarts de l'imagination qu'on remarque dans les fictions mythologiques, et à amortir les effets nuisibles que pouvoient avoir les erreurs en matière de religion. Nous croyons pouvoir nous dispenser de répéter les réflexions que nous avons faites à ce sujet [86]. Ces réflexions sont également appliquables aux temps dont nous parlons ici.

(84) Qu'on voie le voyage de Pausanias. Ce ne sont pas seulement les hauts faits d'Hercule et de Thésée dont les souvenirs se rattachoient à une foule d'endroits; on ne montroit pas seulement la pierre où s'assit Télamon dans l'île de Salamine, lorsqu'il vit partir ses fils pour la guerre de Troye (Paus. I. 35. 2), ou le siège où Pithée prononçoit ses sentences (Paus. II. 31. 3), mais on montroit aussi l'endroit où Apollon séduisit la fille d'Erechthée (Paus. I. 28. 4.), le thalame d'Alcmène et de Sémélé, et la coupe que Jupiter avoit donnée à Alcmène, *δῶρον τῆς μίξεως*. Charon ap. Athen. XI. 49. Phérécyde et Hérodore assuroient que c'étoit la plus ancienne coupe connue.

(85) A Athènes les jeunes gens issus d'un citoyen et d'une étrangère se réunissoient dans le Cynosarge, parceque c'étoit le gymnase d'Hercule, qui lui-même étoit *ὁ γνήσιος ἐν θεοῖς*. Plut. Themist 1. Schol. Plat. p. 251 in. On croyoit que les tribunaux d'Athénes devoient leur origine aux anciennes traditions. Paus. I. 28. Les Décéléens avoient la préséance à Sparte, parceque leurs ancêtres avoient montré aux Dioscures l'endroit où se trouvoit Hélène. Herod. IX. 73. Il est inutile de parler des cérémonies. Je me contente d'un exemple. A Tritée on offroit à Mars et à Tritée dans le temple de la chaste Minerve, parcequ'on disoit que Mars avoit eu une intrigue avec Tritée, prêtresse de Minerve. Paus. VII. 22. 5.

(86) Voyez plus haut T. II. p. 554—570.

Nous avons aussi fait remarquer plusieurs fois que les mêmes auteurs qui rapportent les anciennes fables parlent sur la providence et sur la justice divine, sur les obligations qu'impose la reconnoissance envers les dieux, d'une manière qui fait oublier entièrement toutes les absurdités dont ils entretiennent leurs lecteurs. Il faudroit répéter ici ce que j'ai dit à ce sujet dans mes Essais sur la beauté morale des ouvrages d'Homère et de ceux d'autres poëtes grecs. Les dieux, formés d'ailleurs d'après l'image de leurs créatures, sujets aux mêmes besoins, animés des mêmes passions, bornés dans leur intelligence, soumis au pouvoir l'un de l'autre, et dépendants même de la libéralité de leurs adorateurs, ces mêmes dieux deviennent souvent tout-puissants, omniscients, présents par tout, ces mêmes dieux administrent les choses de ce monde avec sagesse et avec équité [87]. Il y a des passages qui prouvent que les Grecs comprenoient très bien le rapport qui existe entre la religion et la vertu, qu'ils considéroient la crainte de Dieu comme propre à détourner les hommes du péché, et la vertu comme le plus sûr moyen de s'assurer des bénédictions du ciel [88].

[87] Il est impossible d'alléguer ici tous les passages des poëtes dont je ne me suis pas occupé séparément. Je me contente de recommander à mes lecteurs les passages suivants : Theogn. 125 sq. 149 sq. Solon. fr. ed. N. Bach. p. 68 sq. Théognis allègue la persuasion où l'on étoit que Jupiter distribue les richesses comme une raison de ne reprocher à personne sa pauvreté et de ne pas s'enorgueillir (vs. III sq.). Ménandre représente la justice et l'omniprésence des dieux comme un motif à exercer la vertu. Menandr. fr. Éxc. Grot. p. 757 vs. 16. — 759 vs. 4.

[88] Voyez p. e. Theogn. 35—50, 77, 78. Xénophon exprime ce principe d'une manière très simple, mais très energique. *Πῶς θεοῖς θύσομεν ἡδέως, ποιοῦντες ἔργα ἀσεβῆ;* Anab. V. 7. 32. Si nous pouvions nous en remettre au témoignage de Phorphyre (Abstin. II. 19.), nous aurions une preuve frappante de la généralité de cette opinion dans l'inscription qui, suivant lui, ornoit le temple d'Épidaure. Elle portoit :

Mais les poëtes ne sont pas les seuls qui manifestent de semblables opinions. Quelle confiance les nations de la Grèce ne montroient-elles pas dans l'assistance de leurs dieux, surtout de leurs dieux tutélaires, quelle foi dans les promesses qu'ils croyoient recevoir par le moyen des signes et des prodiges, quelle assurance dans le combat, lorsqu'elles croyoient défendre la cause de la justice ou venger les sanctuaires dépouillés par une main sacrilège! Les Messéniens, dit Pausanias, lorsqu'ils virent le puissant Démétrius s'approcher avec son armée, sentirent leur courage se ranimer en se rappelant le secours que les dieux leur avoient prêté en les ramenant dans leur patrie ([89]). Dans le discours que Thucydide met dans la bouche de Nicias, celui-ci exprime son espoir que sa piété et sa justice engageront les dieux à le sauver avec son armée ([90]). Nicolaus, dans le discours qu'il tient aux Syracusains, chez Diodore, représente les calamités que les dieux envoient aux hommes

Ἁγνὸν χρὴ νηοῖο θυώδεος ἐντὸς ἰόντα
Ἔμμεναι· ἁγνείη δ' ἐστὶ, φρονεῖν ὅσια.

De Rhoer, dans sa note sur cet endroit, cite les autres auteurs qui en ont parlé. Cette opinion est souvent l'argument principal dans les discours d'accusation et de défense, devant les tribunaux. Voyez. p. e. Lys. c. Diogit. (Oratt. att. p. T. I. 390 fin. 391. de rep. (Ib. p. 399. in.) Isocr. Archid. (Oratt. Att. T. II. p. 142. fin. 143 in.) de permut. (ib. p. 417. I. 321 fin.) L'omniscience des dieux est alléguée comme un motif pour les juges de prononcer une sentence juste. Demosth. de fals. legat. (Oratt. Att. T. IV. p. 376) c. Neær. (Oratt. Att. T. V. p. 580 in.). La crainte de Dicé est proposée aux juges dans le premier des discours contre Aristogiton (ib. p. 69 fin. 70. in.). Les prooemia attribués à Zaleucus (Stob. Serm. XII. p. 292.) et à Charondas (ib. p. 303) sont basés sur les mêmes idées. Il est inutile de citer ici les philosophes. Il est peut-être plus convenable de faire remarquer qu'Aristote, en disant que le tyran doit toujours se donner l'air d'être pieux, ajoute que par là le peuple cessera de le craindre, et qu'il sera persuadé que les dieux le protègent. Aristot. de Rep. V. II. (T. II. p. 309. E. F.). Onosandre (Strateg. IV.) parle dans le même sens.

([89]) Paus. IV. 29. 1. ([90]) Thucyd. VII. 77.

pour punir leur audace comme des motifs à se conduire avec modestie et probité (91). Xénophon représente constamment Cyrus et Agésilas comme des hommes pieux et vertueux, et qui par là même entreprenoient leurs expéditions avec confiance et n'avoient jamais à craindre l'ennemi, surtout lorsque celui-ci avoit commis quelque perfidie ou quelque sacrilège. Nous savons combien Xénophon lui-même étoit persuadé de la bienveillance des dieux envers le genre humain (92).

Remarquons encore que les défauts mêmes du système théologique que professoient les Grecs avoient pour eux des avantages difficiles à méconnoître. Les fictions qui représentoient les dieux comme semblables aux hommes, bien qu'elles donnassent souvent occasion à une trop grande familiarité, rendoient aussi les dieux plus humains et plus compâtissants aux yeux de leurs adorateurs. Les Suppliantes d'Éschyle invoquent Apollon, parcequ'un jour ce dieu avoit été banni du ciel comme elles l'étoient de leur patrie (93). Les dieux regrettent la mort d'un homme aimable absolument comme le font les mortels (94). Moschus, en s'adressant aux mânes de Bion, dit à ce poëte : Vous pouvez chanter pour Proserpine, elle aime aussi les chants doriens : combien de fois ne les a-t-elle pas chantés chez nous en Sicile (95).

(91) Diod. Sic. T. I. p. 557 fin. 558.

(92) Voyez p. e. Anab. IV. 3. 8—13. V. 9. 21 sq.

(93) Æsch. Suppl. 217.

Καλȣ̃μεν —— ——
'Αγνὸν τ' 'Απόλλω φυγάδ' ἀπ' ȣ̓ρανȣ̃ θεόν.
Εἰδὼς ἂν αἶσαν τήνδε συγγνώῃ βροτοῖς.

Euripide réprésente ce séjour d'Apollon chez Admète comme une bénédiction du ciel. Alc. 571 sq. cf. Callim. H. in Apoll. 47 sq. Dans la même tragédie, le choeur, pour consoler Admète, lui représente que les fils naturels des dieux ne sont pas plus exempts de la mort que les autres humains (vs. 992).

(94) Voyez la jolie épigramme d'Alcée de Messène, XIX. (Anthol. T. I. p. 242.)

(95) Mosch. Id. III. 126 sq.

L'histoire de Nicias qu'on trouve chez Plutarque prouve évidemment que l'anthropomorphisme ne choquoit pas toujours les Grecs. Ce général, voyant le peuple applaudir à la beauté d'un de ses esclaves habillé comme Bacchus, déclara que quelqu'un qu'on croyoit semblable à un dieu ne devoit pas languir dans la servitude, et il le mit en liberté (96). Pour apprendre aux hommes de ne pas trop étendre leurs souhaits, on alléguoit l'exemple des dieux, dont l'un étoit courageux, l'autre sage, un troisième riche (97). Pour consoler des prisonniers, Apollonius allègue l'exemple de Saturne et de Mars (98). Pour prouver la possibilité de commettre légitimement un meurtre, Démosthène cite l'exemple d'Oreste (99). Nous avons déjà remarqué que les amours des dieux n'étoient souvent que des ornements de traditions, destinées à flatter l'orgueil des tribus et des familles, qui par celles-ci se voyoient assurées d'une origine avec laquelle la plus ancienne noblesse n'oseroit pas se comparer. Euripide, malgré les réflexions indécentes qu'il fait sur les dieux, réprésente Amphitryon se glorifiant de l'honneur que Jupiter lui avoit fait, en daignant accorder ses faveurs à son épouse (100); le choeur que le poëte met en scène en parle avec le plus grand respect (101). Dans les Troades, l'amour que Jupiter ressentit pour Ganymède est considéré comme une grande faveur (102). Dans

(96) Plut. Nic. 3. (οὐχ' ὅσιον).

(97) C'est l'argument qu'emploie Plutarque contre la vanité ridicule des Stoïciens, de anim. tranq. T. VII. p. 845. fin. 846 in. (98) Philostr. Vit. Apoll. VII. 26 fin.

(99) Demosth. c. Aristocr. (Oratt. Att. T. IV. p. 578. l. 74 fin.)

(100) Eurip. Herc. fur. 148 sq. (101) Ib. 798 sq.

(102) Eur. Troad. 820. En vertu de cette faveur, on attend la protection de Jupiter, et, quoique le succès ne reponde pas à l'attente, on parle cependant de lui avec le plus grand respect. Cf. Iph. A. 1049 sq. C'est absolument le point de vue sous lequel Pindare considère ce fait, Pind. Ol. X. 123 sq.

l'OEdipe de Sophocle, le même choeur qui s'explique sur la divinité d'une manière qui feroit honneur à la philosophie sublime de Platon ([103]), demande à quel dieu OEdipe devoit l'existence, à Pan, à Apollon, à Mercure ou à Bacchus, le dieu qui aime tant à jouer avec les Nymphes de l'Hélicon ([104]). Les Athéniens espéroient tout du secours de Borée, parcequ'il avoit enlevé Orithyïe ([10]). Avec quelle onction Pindare ne célèbre-t-il pas l'amour paternel qu'Apollon avoit pour Iamus ([106]).

De même on parloit souvent avec le plus grand respect des peines infligées par les dieux ([107]). Loin de sentir les conséquences des erreurs de l'anthropomorphisme, Dinarque propose la conduite de Neptune et des Furies comme exemple à ses juges. Il parle ici de la modération dont ces divinités firent preuve en acquiesçant à la sentence prononcée, sans qu'il paroisse qu'il ait songé à l'absurdité de cette tradition ([108]).

Cependant, malgré tout cela, il y a une grande différence entre l'ingénue simplicité des temps héroïques et les vues éclairées de la période dont nous parlons ici. Au commencement de la période qui nous occupe ici l'ancienne piété n'étoit pas encore tout à fait oubliée. L'exemple de Pindare et de Sophocle peut prouver qu'il étoit possible, quoiqu'il semble en effet bien étrange, qu'on admît au moins en partie les fictions ab-

([103]) Soph. OEd. T. 854 sq.

([104]) Ib. 1089 sq. ([105]) Paus. I. 19. 6.

([106]) Pind. Ol. VII. 66 sq. Voyez encore Pyth. IX. 119.

([107]) Voyez p. e. comment Théocrite parle du supplice de Penthée, Id. XXVI.

([108]) Dinarch. c. Demosth. (Oratt. Att. T. III. p. 170 fin. 171.) Jupiter, dit Maxime de Tyr, pouvoit prolonger la nuit jusqu'à en faire trois (on se rappelle à quelle occasion): n'auroit il pu sauver son fils Hercule des périls qui le menaçoient! Diss. XXXVIII (T. II. p. 235.)

surdes de la mythologie, sans qu'elles ébranlassent la confiance qu'on avoit dans la sagesse et dans la justice des dieux immortels. On entendoit les fables, on les répétoit dans les écoles; on sentoit bien qu'il y avoit là quelque chose qui n'étoit pas en règle ([109]): mais on y étoit accoutumé, on passa outre sans s'en informer trop scrupuleusement, et on s'en tenoit aux préceptes dictés par la voix de la conscience ([110]). Cependant souvent l'absurdité qu'il y avoit à adorer des dieux qui donnent eux-mêmes l'exemple du vice est déjà exprimée d'une manière si évidente qu'on ne sauroit douter que même les plus simples parmi les Grecs n'aient dû en entrevoir les conséquences ([111]). Mais cette persuasion, tout en sauvant les

([109]) Bien des fois les poëtes, en les rapportant, s'excusent-ils de leur audace, puisqu'ils les considéroient comme indignes de la majesté divine. Non seulement Pindare, mais même Arate (Phænom. 637 sq.) et Apollonius de Rhodes (IV. 984 sq.) en offrent des exemples. S'ils n'y croyoient pas, pourquoi les répéter. Sur la piété des anciens, on consultera avec fruit Jacobs Verm. Schriften, T. III. p. 348—355. Combien de fois les fables les plus absurdes et les plus indécentes ne sont-elles pas répétées dans des poëmes sérieux et graves, sans qu'il paroisse que l'auteur s'en soit formalisé ou qu'il ait soupçonné que ses lecteurs s'en formaliseroient.

([110]) Hippolyte, malgré les reproches qu'il adresse aux dieux, n'ose fausser son serment (Eur. Hipp. 1060.). Si les dieux étoient si indignes d'être adorés, pourquoi respecter le serment prononcé en leur nom. Dion Chrysostome (je puis alléguer cet auteur, parcequ'il étoit bien plus pieux qu'Euripide) Dion Chrysostome se moque de la fable de Jupiter et de Danaë (Or. VII. T. I. p. 274), et cependant il allègue les dieux du polythéisme, Vénus par exemple, pour détourner ses auditeurs de l'incontinence (ib. p. 269.).

([111]) P. e. dans ces paroles d'Aristophane (Pax, 848):

Οὐκ ἄν ἔτι δοίην τῶν θεῶν τριώβολον
Εἰ πορνοβοσκοῦσ' ὥσπερ ἡμεῖς οἱ βροτοί.

Hippolyte, chez Euripide (vs. 106), avoit dit dans le même sens: *Οὐδείς μ' ἀρέσκει νυκτὶ θαυμαστὸς θεῶν.* Mais ce qui est permis dans une comédie, n'est pas également propre à la tragédie. Longus (II. p. 63) a très bien exprimé ce sentiment dans son roman. Daphnis, en invoquant Pan, avoit juré fidélité a Chloé:

moeurs, perdit la religion. Euripide commença déjà à en saper les fondements. Callimaque composa des hymnes qui ressemblent plutôt à des satires qu'à des éloges ([112]). Il est inutile de parler des sophistes ou des poëtes comiques, mais il est certain qu'une religion qui étoit si constamment en butte à la logique des uns et aux sarcasmes des autres devoit enfin perdre beaucoup de son crédit auprès de la multitude. Les allégoristes s'efforcèrent de lui rendre son ancienne splendeur, en substituant aux fables un sens qu'ils croyoient raisonnable. Malheureusement cet expédient ne servit qu'à faire disparoître la dernière lueur de piété qui subsistât encore parmi les Grecs. Les philosophes d'une époque plus rapprochée encore mêlèrent aux allégories leurs rêveries malencontreuses, et tâchèrent envain, par leur démonologie et leur syncrétisme, de prevenir la chute de l'édifice qui, miné depuis tant de siècles, commençoit à s'écrouler. Il falloit une nouvelle religion,

mais Chloé lui répond: Pan est un dieu amoureux et infidèle; il a aimé Pitys, il a aimé Syrinx, il ne laisse jamais de courir après les Dryades et les Epimélides. Par conséquent, si tu me faussois parole, Pan ne te puniroit pas, quand même tu voudrois t'adresser à autant de filles qu'il a de tuyaux dans sa flûte; jure plutôt par ces innocents agneaux.

([112]) Il y eut toujours des exceptions. Dion Chrysostome, qui reconnoît comme dieux le Soleil et l'Amour, a cependant des idées très éclairées sur le rapport qui existe entre la religion et la morale. Voyez p. e. Or. III. (T. I. surtout p. 116 sq. 155 fin.). Cet auteur, ainsi qu'Aristide et Maxime de Tyr, prouve encore qu'on pouvoit réunir les opinions erronées du paganisme et une véritable piété. Qu'on se rappelle les discours sacrés d'Aristide. Voyez aussi le raisonnement par lequel Maxime de Tyr défend l'anthropomorphisme (Diss. VIII 3. T. I. p. 133 sq.) et la manière dont il représente l'Odyssée comme une image des calamités que Dieu emploie pour corriger l'homme, Diss. XXXVIII (T. II. p. 233 sq.). La XVII[e] Dissertation est une preuve frappante de la manière vraiment édifiante dont on pouvoit parler de la religion des Grecs.

pour satisfaire aux besoins du genre humain (113).

Mais l'ancienne religion, lorsqu'elle étoit encore en vigueur, n'avoit pas seulement de quoi dédommager ses sectateurs des erreurs qui lui étoient propres, elle avoit aussi des avantages positifs et réels. Nous allons nous en occuper dans le chapitre suivant.

---

(113) Ce que jadis les dévots, dit M. Benjamin-Constant (Relig. T. IV. p. 268.), racontoient de bonne foi, comme des actes dignes de respect, les incrédules le répètent plus tard avec ironie, comme des scandales. Voyez surtout les réflexions judicieuses que fait cet auteur, spécialement sur Euripide, p. 333 sq.

CHAPITRE XLIII.

Influence favorable qu'avoient les idées et les institutions religieuses sur les relations entre les états. — Influence favorable des jeux publics. — Respect qu'on avoit pour les lieux sacrés. Asyles. — Influence qu'exerçoit la religion sur la vie civile et sociale, sur le maintien de la nationalité. — Sur la vie domestique et sur le bonheur individuel. — Sur la tolérance en matière de religion. — Exemples de condamnation pour cause d'impiété, ou d'introduction de nouvelles divinités. — Exemples de condamnation et de persécution à cause de sacrilège ou de crimes commis contre le culte. — Conclusion favorable pour la religion des Grecs. — Quelques réflexions sur la persécution qu'Antioche Épiphane fit subir aux Juifs. — Sur l'animosité de quelques docteurs chrétiens contre la religion des Grecs. Conclusion.

Influence favorable qu'avoient les idées et les institutions religieuses sur les relations entre les états.

Nous allons tâcher de faire connoître l'influence favorable que la religion des Grecs a eue sur la société, sur la politique et sur la vie domestique, sur le bonheur des états et sur le bonheur individuel. Jusqu'ici nous avons parlé pour la plupart d'idées, nous allons maintenant nous occuper de faits. Nous avons vu ce qui a pû exister, nous allons voir ce qui a existé réellement.

Nous avons vu que, dès les temps les plus anciens, la religion servoit à sanctionner les traités conclus entre les différentes nations de la Grèce, et à protéger les ambassadeurs et les hérauts. On croyoit que la voix même de la divinité avertissoit ceux qui osoient porter une main sacrilège sur les théores envoyés pour consulter les oracles [1]. On racontoit

[1] Paus. IV. 9. 2. cf. Plut. Pericl. 30. Epist. Phil. (Oratt. Att. T. IV. p. 145. l. 4). Paus. I. 36. 3. Les habitants du Péloponnèse racontoient un fait semblable des Mégariens. Ceux-ci avoient assailli une troupe de théores, qui se rendoient à

que le courroux céleste empêcha Agésipolis d'attaquer les Argiens contre la foi des traités ([2]). Suivant Hérodote, le champ où les Carthaginois avoient tué leurs prisonniers de guerre étoit un lieu de terreur et d'épouvante pour tous les passants ([3]). Le même auteur raconte que Téline, au moyen des choses sacrées (*ἱρὰ*) des déesses infernales (Cérès et Proserpine), ramena à Gela des citoyens bannis. Je crois qu'il se servit de ces *ἱρὰ* comme de talismans. Si le fait est exact, il prouve que le respect qu'avoient les citoyens de la faction opposée pour ces talismans n'étoit pas moindre que la confiance qu'ils inspiroient à Téline ([4]). Certes, il faut avouer que la religion des Grecs, quelque imparfaite qu'elle fût, ne pouvoit pas être sans influence sur les moeurs, lorsqu'on voit la crainte qu'inspiroit le héros Talthybius, le père et le protecteur des ambassadeurs, engager deux nobles Spartiates à se livrer eux-mêmes au roi de Perse, pour expier par leur mort l'attentat commis contre les envoyés de ce prince ([5]). Diodore croit que Ducétius, ayant été fait prisonnier par ses ennemis, dût la vie au respect qu'ils avoient pour la justice divine ([6]). Souvent aussi l'hospitalité, qui étoit fondée sur la religion, ramenoit l'humanité qu'avoit fait oublier le ressentiment national. Périclès soupçonna qu'Archidame épargneroit ses terres parceque celui-ci étoit son hôte ([7]). Alcibiade, à

Delphes et les avoient jetés dans un marais, où plusieurs d'entre eux trouvèrent la mort avec leurs femmes et leurs enfants. Ce furent ici les Amphictions qui, par le supplice des coupables, vengèrent ces infortunés, Plut. Quaest. gr. T. VII. p. 214.

([2]) Paus. III. 5. 8.

([3]) Herod. I. 167. ([4]) Ib. VII. 153.

([5]) Ib. VII. 134. cf. 137. Pausanias (III. 12. 6) est d'avis que le même Talthybius punit Miltiade.

([6]) Diod. Sic. T. I. p. 473 fin. (*τὴν νέμεσιν τῶν θεῶν*).

([7]) Thucyd. II. 13. Agésilas cependant ne croyoit pas que les droits de l'hospitalité dussent l'emporter sur les devoirs

cause des relations d'hospitalité qui avoient existé entre son grand-père et les Lacédémoniens, s'empressa de bien traiter ceux qui, dans une action, tombèrent entre ses mains ([8]). Xénophon fait remarquer à ses soldats que le meurtre de Cléarque est d'autant plus condamnable qu'il a été commis au mépris de Jupiter Xénius ([9]). Les relations qui existoient entre les colonies et la métropole étoient sanctionnées par la religion. Les colonies envoyoient à la mère-patrie des victimes; dans les fêtes qu'elles célébroient ensemble, elles leur accordoient la préséance; et elles choisissoient leurs grands pontifes parmi les citoyens de la métropole ([10]). Enfin nous avons fait observer combien les opinions sur l'obligation d'ensévelir les morts après les combats servit à alléger les horreurs de la guerre.

A la vérité, l'histoire de la Grèce prouve que la religion n'est pas toujours en état de contrebalancer le désir de dominer ou les combinaisons de l'amour-propre. Nous ne parlons pas de ces peuples dont la férocité et la mauvaise foi étoient connues, des Étoliens par exemple, qui rarement épargnèrent les lieux sacrés ou respectèrent les asyles, et qui très souvent violèrent les traités; aussi les Étoliens, par leurs violences et leurs injustices, étoient-ils plutôt considérés comme des brigands que comme une nation policée: mais nous avons déjà vu auparavant qu'en général les Grecs appeloient ruse et dextérité ce qui nous paroîtroit mériter le nom de mauvaise foi; quoique les subterfuges mêmes qu'ils employoient pour se dégager de leurs obligations prouvent qu'ils craignoient de les violer ouvertement. Dans

qu'impose l'amour de la patrie et sur l'obéissance qu'on doit aux ordres reçus. Xenoph. Hell. IV. 1. 34.

([8]) Thucyd. V. 43.

([9]) Xenoph. Anab. III. 2, 4.

([10]) Thucyd. I. 25. cf. Schol. Diod. Sic. T. I. p. 497 fin.

les relations compliquées entre les états de la Grèce, il étoit d'ailleurs assez facile de trouver une collision de devoirs, dans laquelle on déclaroit ordinairement le plus sacrée l'obligation qui convenoit le plus avec l'intérêt du moment [11]. Avec tout cela, d'abord les Grecs ont toujours regardé la violation des traités comme un crime qui devoit attirer sur ceux qui s'en rendoient coupables la vengeance céleste et l'indignation des hommes. Pour s'en convaincre, on n'a qu'à voir la sensation qu'excita la perfidie des Cynaethéens bannis, qui, après avoir obtenu la permission de revenir dans leur patrie, récompensèrent la générosité de leurs concitoyens en les vendant aux Étoliens [12]. Mais d'ailleurs, si la crainte des dieux n'étoit pas toujours en état de garantir les serments et les traités, le culte lui-même, le respect qu'on avoit pour les temples, la célébration des fêtes avoit souvent une influence salutaire sur les relations mutuelles des peuples de la Grèce. Nous avons cité les Amphictions. Le Panionium étoit le point de réunion des Ioniens dans l'Asie Mineure, comme l'avoit été en Achaïe le temple de Neptune Heliconius [13]. Le temple d'Apollon Triopius réunissoit les Doriens. Ces confédérations avoient leurs lois et leurs coutumes, qu'on observoit scrupuleusement. Un citoyen d'Halicarnasse ayant emporté un trépied d'or, qu'il avoit reçu comme prix dans les jeux publics, en dépit de la loi qui vouloit que les prix remportés dans les jeux fussent consacrés à Apollon, la ville d'Halicarnasse fut exclue de la réunion [14]. Un meurtre dont l'histoire ne rapporte point les détails fut cause que les Colophoniens et

(11) Voyez en un exemple dans la transaction entre les Lacédémoniens et les Corinthiens, Thucyd. V. 30.
(12) Polyb. IV. 17. sq. (13) Strab. p. 589. B.
(14) Herod. I. 143, 144.

les Éphésiens furent exclus de la fête des Apaturies, à laquelle tous les autres Ioniens prenoient part ([15]). La fête ridicule des Dédales réunissoit les peuples de la Béotie: chaque ville y envoyoit sa poupée; les grandes Dédales n'étoient célébrées que chaque soixantième année, parceque pendant soixante ans les Platéens, chassés de leurs demeures, n'avoient pu prendre part à cette fête ([16]). Le temple de Minerve Itonie étoit l'endroit où se tenoient les assemblées de la confédération béotienne ([17]). Les Triphyliens, en Élide, se réunissoient dans le temple de Neptune Samius; pendant la fête qu'ils y célébroient, toute guerre étoit suspendue ([18]). Déjà dès les temps les plus anciens, le temple de Junon étoit commun aux rois d'Argos et à ceux de Mycènes, qui y offroient ensemble leurs hommages à la déesse ([19]). Le centre de la confédération des Cariens étoit le temple de Jupiter Carius près de Mylasse ([20]). Le temple de Diane Limnatis, sur les frontières de la Messénie, étoit le point de réunion des Doriens de cette contrée ([21]). Les villes de la Grande Grèce, après avoir accepté les lois et la constitution des Achéens, choisirent pour centre de leur confédération le temple de Jupiter Homorius ([22]).

Ce fut la religion qui réunit les nations grecques contre les barbares ([23]); ce fut la religion qui assura à plusieurs endroits de la Grèce une paix et une tranquillité respectée par les nations les plus ennemies, à l'île de

([15]) Ib., 147. ([16]) Paus. IX. 3. 4.
([17]) Paus. IX. 34. I. cf. Strab. p. 631. A, où il faut lire *'Ιτωνία* au lieu de *'Ιωνία*.
([18]) Strab. p. 529. A. ([19]) Ib. 571. B.
([20]) Ib. p. 974. A. Du temps de Strabon, c'étoit le temple de Jupiter Chrysaorius près de Stratonicée, p. 975. B.
([21]) Paus. IV. 4. 2. ([22]) Polyb. II. 39.
([23]) Voyez le discours qu'Hérodote met dans la bouche des Athéniens, VIII. 144.

Délos par exemple, qui, dès les temps les plus anciens, devint le siège du commerce de la mer Ægée ([24]), à la ville de Platée, après la défaite des Perses ([25]), et surtout à l'Élide, à cause des jeux olympiques ([26]). Suivant Strabon, les peuples de la Grèce s'engagèrent mutuellement par serment à considérer l'Élide comme un pays consacré à Jupiter. On laissa la ville sans murailles; les troupes qui passoient sur le territoire délivroient leurs armes aux Éléens, qui les leur rendoient au sortir des frontières; quiconque violoit ce privilège, ou ne punissoit pas celui qui l'avoit violé, étoit considéré comme voué à la colère de Jupiter (*ἐναγής*) ([27]). Diodore, il est vrai, assure que les Lacédémoniens, qui furent les auteurs de cette sainte neutralité, ne l'instituèrent que pour amollir le courage des Éléens et

([24]) Hymn. Hom. I. 146 sq. Callim. H. in Del. 275 sq. Strab. p. 743, 744. Thucyd. III. 104. Pausanias attribue les calamités qu'essuya Mithridate, dans sa guerre avec les Romains, à la dévastation sacrilège de l'île de Délos dont Ménophane, général de ce prince, se rendit coupable, qui lui-même fut puni de son audace par une fin prématurée. III. 23. 2. Les Déliens avoient obtenu la réputation d'être de bons hôtes. On racontoit que les noms de famille de plusieurs d'entre eux avoient rapport aux fêtes et aux repas qu'ils célébroient continuellement. Les poëtes comiques et les mauvais plaisants les appeloient *παρασίτοι τȣ̃ θεȣ̃*. Voyez à ce sujet Athen. IV. 73.

([25]) Thucyd. II. 71. Plut. Arist. 21. *Πλαταιεῖς ἀσύλȣς καὶ ἱερȣ̀ς ἀφεῖσθαι τῷ θεῷ θύοντας ὑπερ τῆς Ἑλλάδος.* Voyez la prière remarquable que Thucydide met dans la bouche d'Archidame, ib. 74 fin.

([26]) Paus. V. 20. 1. Dans les autres jeux, les athlètes au moins avoient le droit de l'*ἀσυλία*. Le bon Plutarque est si transporté d'admiration pour son héros Arate, qu'il rapporte avec quelque satisfaction que celui-ci viola ce privilège à Nemée, et qu'il ajoute: Telle étoit sa haine contre les tyrans, Arat. 28 fin. Au milieu de la guerre, les nations belligérantes envoyoient impunément leurs théores aux jeux publics. Voyez p. e. Thucyd. VIII. 10. Il faut bien distinguer cette *ἀσυλία*, qui n'étoit que temporaire, et qu'on annonçoit solennellement (*σπονδαὶ ἐπηγγελθήσαν*), de la neutralité perpétuelle de l'Elide.

([27]) Strab. p. 548.

pour leur ôter les moyens de se défendre [28], mais ce témoignage doit paroître assez suspect, puisqu'on ne voit pas que les Lacédemoniens tâchèrent jamais de profiter de la neutralité des Éléens. Quoiqu'il en soit, le fait lui-même est toujours nne preuve certaine de l'influence qu'avoit la religion sur la politique. Polybe attribue à la neutralité dont jouissoient les Éléens la fertilité de leur pays et les richesses qu'ils avoient amassées [29]. Dans la contestation qui s'éleva au sujet de Lasion, ce privilège fut violé par les Arcadiens, et il paroît que depuis ce temps les Éléens ont préféré de se défendre eux-mêmes les armes à la main. Polybe leur conseilla de se prévaloir encore de leur neutralité [30].

En général, la coutume de venir célébrer les fêtes les uns des autres. et d'y envoyer des théores, devoit contribuer puissamment à entretenir les relations amicales entre les nations [31]. Les temples des dieux, quoique souvent remplis d'objets qui devoient rappeler aux nations grecques leurs inimitiés mutuelles [32], renfermoient aussi non seulement les monuments de la gloire nationale [33], mais tout aussi bien les souvenirs de la réconciliation

[28] Diod. Sic. T. II. de virt. et vit. p. 547. cf. Scriptt. vett. nov. coll. T. II. p. 4.

[29] Il donne à leur existence le nom de vie sainte (ἱερὸς βίος). Polyb. IV. 73, 74. cf. Strab. p. 549.

[30] Tite-Live (XXVIII. 7 fin.) rapporte un autre exemple d'une violation de la neutralité de l'Elide, par l'Étolien Machanidas.

[31] Plusieurs princes envoyoient des théores à la fête du Soleil dans l'île de Rhodes. Appian. Maced. IX. 2.

[32] Surtout par les inscriptions dont on les ornoit, p. e. Paus. V. 10. 2. Les Messéniens s'abstinrent prudemment de placer une inscription sur une Victoire consacrée à Olympie, pour ne pas offenser les Lacédémoniens. Paus. V. 26. 1. Plutarque désapprouve fort ces inscriptions, de Pyth. Orac. T. VII. p. 579 fin.

[33] A Olympie p. e. une statue de Jupiter, en mémoire de la victoire remportée sur les Barbares à Platée, Paus. V. 23.

après une guerre intestine ([34]). C'étoient surtout le temple d'Apollon à Delphes ([35]) et l'enceinte sacrée à Olympie qu'on choisissoit de préférence pour y déposer de semblables monuments. Dans ces lieux sacrés, où les Grecs se rassembloient si souvent des parties les plus lointaines de la patrie commune, plusieurs nations avoient des endroits séparés, pour y garder des productions de l'art, des reliques et d'autres objets sacrés ([36]).

Nous avons déjà parlé des oracles : c'est ici le lieu de dire quelque chose des jeux.

Influence favorable des jeux publics.

Il est presque inutile de faire remarquer combien ces réunions devoient contribuer à entretenir les relations mutuelles entre les habitants de la Grèce ([37]). Mais ce qu'il faut faire observer, c'est que tous ces jeux, aussi bien que les autres amusements publics, les combats de musique et de gymnastique, la tragédie et la comédie, étoient fondés sur la religion ; observation qui explique aussi la haute opinion qu'on avoit des jeux, et la gloire immortelle attachée aux victoires qu'on y remportoit ([38]). Aussi n'y avoit-il pas de tribunal dont l'im-

([34]) P. e. la colonne sur laquelle étoit gravée la trève de trente ans, ib. cf. Thucyd. V. 18, 23. Polyb. V. 93.

([35]) *Τὸ κοινὸν τῶν Ἑλλήνων ἱερόν*. Arist. Or. XIII (T. I. p. 240 fin.

([36]) A Olympie on voyoit les *θησαυροὶ* des Sicyoniens, des Épidamniens des Cyrénéens, des Metapontins, des Géloëns etc. Paus. VI. 19. Au sujet de Delphes, comme point de réunion des nations grecques, voyez Strab. p. 642.

([37]) Voyez, à ce sujet, le raisonnement de Dénys d'Halicarnasse, Antiq. Rom. IV. p. 229. cf. VII. p. 475, et, parmi les modernes, Gillies, Hist. of Greece, T. I. p. 29 fin. 30 in. p. 67—69 et Heeren, Ideen etc. T. VI. p. 158—163.

([38]) Pour s'en faire une idée, il suffit de lire une seule ode de Pindare. Souvent ce poëte compare la gloire des vainqueurs à l'apothéose. Pour ne pas parler des privilèges accordés aux vainqueurs, de la préséance dans les fêtes, des repas dans le prytanée etc., quelquefois les murailles des villes furent démolies pour recevoir le vainqueur (Plut. Symp. II. 5. T. VIII. p. 533

partialité et la justice fussent aussi célèbres que l'assemblée des Hellanodices (39), tandis qu'il étoit très rare de voir les athlètes tâcher de se procurer la victoire par d'autres moyens que par les talents nécessaires dans ce genre d'exercices (40). Pour se faire une idée de l'attachement qu'avoient les Grecs pour ces jeux et de la haute opinion qu'ils avoient de ceux qui y remportoient la victoire, il faut lire la description de l'enthousiasme qui s'empara des Grecs lorsqu'ils virent Diagoras de Rhodes, célèbre lui-même par ses victoires, porté sur les épaules de ses deux fils couronnés ensemble. Le peuple entoura l'heureux vieillard, joncha son chemin de fleurs et loua la fortune qui lui avoit donné des fils aussi dignes de leur père (41). Les jeux

fin. 534.), les poëtes se disputoient la gloire de chanter ses louanges, dans les fêtes religieuses et dans les banquets qu'on donnoit en son honneur. Suivant le scholiaste de Pindare (Ad. Ol. VII. in.), l'ode que ce poëte composa pour Diagoras fut gravée en lettres d'or sur le temple de Minerve à Rhodes. Voyez les honneurs que la ville d'Éphèse et les îles de Chios et de Lesbos rendirent à Alcibiade, Plut. Alcib. 12. Les noms des vainqueurs étoient immortalisés par des inscriptions dans le gymnase d'Olympie, Paus. VI. 6. 1. fin. Pausanias rapporte le nom d'un vainqueur en l'honneur duquel quinze statues furent érigées, VI. 3. 5. Quelquefois on honoroit de la même manière les chevaux qui avoient remporté le prix. Paus. VI. 10. 2 ib. 13. 5. Herod. VI. 103.

(39) Pausanias en rapporte un exemple, VI. 6. 2.

(40) On n'en trouve que quatre ou cinq exemples. Le premier appartient à la 98e Olympiade. On employoit l'argent de l'amende imposée aux délinquents pour faire des statues d'airain, qu'on nommoit *Ζᾶνες*; l'une d'elles étoit pourvue d'une inscription qui déclaroit que ces statues avoient été érigées de l'argent de l'amende, par respect pour la divinité, et comme un témoignage de la piété des Éléens. Paus. V. 21. 2. Pausanias lui-même qualifie le crime dont il s'agit ici de *ἐν οὐδενὸς λόγῳ τὸν θεὸν θέσθαι τὸν ἐν Ὀλυμπίᾳ.* ib. 5.

(41) Paus. VI. 7. I. Voyez, sur les victoires de Diagoras, la VIIe ode Olympique de Pindare, surtout vs. 141 sq. Plutarque (Pelop. 34.) et Cicéron (Tusc. Disp. I. 46.) rapportent le mot d'un Spartiate à cette occasion. C'est une expression qu'on trouve cent fois chez Pindare, et qui probablement a donné lieu au conte

étoient déjà connus du temps d'Homère ([42]); mais, quoique l'origine des jeux olympiques, isthmiques et de plusieurs autres soit rapportée aux temps héroïques, cependant ce n'est qu'après l'établissement des républiques libres que ces institutions devinrent périodiques et commencèrent à exercer une influence signalée sur l'esprit public. Olympie et Delphes devinrent les points de ralliement de la nation grecque. Souvent on y discutoit les intérêts politiques des différents états ; on y communiquoit des résolutions qu'on vouloit rendre publiques ([43]); souvent les auteurs illustres de la Grèce y faisoient la lecture de leurs compositions ([44]). Thémistocle exclut Hiéron de cette réunion nationale, parcequ'il n'avoit pas pris part à la grande lutte pour la liberté de la Grèce ([45]). C'est

rapporté par Aulu-Gelle (III. 15), suivant lequel Diagoras mourut de joie. Suivant Diogène Laërce, cela arriva en effet à Chilon (p. 18. D.). La mère de Dinoloque ayant rêvé qu'elle embrassoit son fils couronné, ce rêve suffit pour engager le jeune homme à le réaliser. Paus. VI. 1. 2. Voyez, au contraire, la fureur d'un athlète auquel on avoit ôté la palme, pour avoir tué son adversaire, ib. VI. 9. 3.

([42]) Voyez Il. Λ. 698 sq. Il. Ψ. passim et 630 sq. 679 sq. Strabon (p. 544, 545.) fait observer que les prix donnés aux vainqueurs dans les jeux étoient anciennement en or ou en argent, tandis que par la suite ils ne consistoient qu'en une couronne de feuilles d'olivier ou d'une autre plante ; différence remarquable, qui prouve, ce me semble, que le sentiment d'honneur l'emporta sur la corruption introduite par la cupidité et par le luxe.

([43]) Les Corinthiens y annoncèrent leur résolution de rendre l'indépendance à la ville de Syracuse. Plut. Tim. 23. Les Lesbiens, qui avoient abandonné la cause des Athéniens, y furent invités par les Lacédémoniens à rendre compte de leur conduite aux Grecs. Thuc. III. 8.

([44]) Lysias y lut son discours Olympique. Diod. T. I. p. 724 fin. Plut. Vit. X rhet. T. IX. p. 326. Lamachus y récita son éloge d'Alexandre et de Philippe, et y fut réfuté par Démosthène. Plut. Demosth. 9. X rhet. vit. T. IX. p. 360 fin. 361.

([45]) Ælian. V. H. IX. 5. Diodore dit que Lysias voulut en exclure Dénys le tyran. T. I. p. 724. fin.

là où la Grèce entière honora la vertu de Philopémen ([46]).

Les Grecs eux-mêmes sentoient tout l'avantage de ces réunions ([47]), réunions qui, par la préférence qu'on y donnoit aux forces du corps, pouvoient, il est vrai, donner occasion à plusieurs abus, et la donnoient en effet, mais qui d'ailleurs, hormis les avantages dont nous venons de parler, étoient admirablement propres à entretenir chez les Grecs ces idées de liberté et d'égalité qui faisoient la base de leurs institutions politiques, puisque personne, de quelle condition qu'il fût, n'étoit exclu de ces exercices pourvû qu'il fût homme libre et homme d'honneur.

Respect pour les lieux sacrés. Asyles.

Le respect qu'on avoit pour les temples et les lieux sacrés contribuoit d'abord à la conservation des objets de l'art et des trésors qui y étoient deposés, et, en second lieu, il offroit au malheureux un refuge contre ses ennemis, quoiqu'il faille avouer, d'un côté, que le droit d'asyle est quelquefois aussi pernicieux pour la sécurité de l'état qu'il est avantageux pour celle des brigands, et, de l'autre, que c'est le droit qui de tous les autres a été le plus souvent violé.

En parlant des mystères, nous avons donné plusieurs

([46]) Plut. Philop. 11.

([47]) Voyez le magnifique éloge qu'en fait l'orateur Lysias (Oratt. Att. T. I. p. 395). En parlant d'Hercule, l'instituteur des jeux olympiques il dit : *ἡγήσατο γὰρ τὸν ἐνθάδε σύλλογον ἀρχὴν γενέσθαι τοῖς Ἕλλησι τῆς πρὸς ἀλλήλους φιλίας.* Isocrate (Paneg Oratt. Att. T. II. p. 53.) dit que les jeux publics ont été institués pour conserver la paix parmi les nations, pour y terminer les différends ou pour renouveler l'amitié qui existoit déjà entre elles. Pour les modernes, voyez Jacobs, Verm. Schr. T. III. p. 257—262 et Goguet, Orig. des loix etc. T. V. p. 461—471, qui fait très bien observer les abus auxquels par la suite ces exercices donnèrent lieu. Les abus dont nous avons aussi parlé plus haut sont plus spécialement indiqués par Wieland, Arist. T. I. p. 19—34, cf. Meiners, de lud. gymn. util. et damnis, Comment. Soc. reg. Gott. nov. T. XI.

exemples du respect qu'on avoit pour les lieux sacrés; incendier ou démolir un temple étoit regardé comme une grande impiété. Les Ioniens ne voulurent pas rebâtir les temples ruinés par les Perses; ils prononcèrent même des imprécations contre celui qui oseroit le faire, afin que ces ruines restassent comme des témoins perpétuels de l'impiété des Barbares (48). L'indignation qu'excita la perfidie des auteurs du meurtre de Cylon est connue (49). Les Lacédémoniens croyoient même avoir le droit d'exiger des Athéniens qu'ils bannissent les descendants de ceux qui s'en étoient rendus coupables (50). Le roi Pausanias, quoique condamné à mort, vécut paisiblement dans l'enceinte sacrée de Minerve à Tégée (51). Les Lacédémoniens eux-mêmes croyoient que le tremblement de terre qui ravagea leur ville étoit un effet de la vengeance céleste, à cause de leur fureur sacrilége contre les Hélotes, qui avoient cherché un refuge dans le temple de Neptune sur le Ténare (52). La chute de Sybaris fut attribuée à un meurtre sacrilége commis dans le temple de Junon (53). Hérodote assure que le sacrilége qu'avoient commis les Éginètes, en tuant un infortuné qui s'étoit réfugié auprès du temple de Cérès, ne leur a jamais été pardonné par la déesse (54). Et bien plus tard encore, on regardoit les calamités qui affligèrent l'Épire comme une peine méritée par un attentat semblable (55). Dion Chrysostome assure que

(48) Isocr. Paneg. (Oratt. Att. T. I. p. 81). Plusieurs de ces ruines existoient encore du temps de Pausanias, X. 35. 2.

(49) Plut. Sol. 12. Ceux qui commirent ce crime furent déclarés ἐναγεῖς et ἀλιτηρίοι, Thucyd. I. 126.

(50) Thucyd. I. 127, 128. (51) Plut. Lys. 31.

(52) Thucyd. I. 128. Paus. IV. 24. 2.

(53) Heracl. Pont. ap. Athen. XII. 21. cf. Ælian. V. H. III. 43. Il est remarquable que, lorsque Laïs venoit d'être tuée dans le temple de Vénus, on appela cette déesse elle-même ἀνοσία. Timaeus ap. Athen. XIII. 55.

(54) Herod. VI. 91. (55) Justin. XXVIII. 3. 5 sq.

le temple de Diane à Éphèse n'a jamais été violé dans aucune guerre civile, ni même lorsque la ville fut prise par l'ennemi ; aussi une foule de personnes, des princes même et des gouvernements, déposoient-ils leur argent dans ce sanctuaire (56). Le temple de Vénus à Éryx n'étoit pas moins respecté que celui de Diane. Ce ne fut qu'un barbare, Hamilcar, qui osât toucher aux trésors qui y étoient amassés. Aussi l'on ne manqua pas de regarder son infortune et celle de sa patrie comme la peine qu'il s'étoit attirée par ce forfait (57). Pausanias loue la piété dont les Athéniens firent preuve en respectant les trésors du temple de Jupiter Olympien, lorsqu'ils s'en étoient rendus maîtres pendant le siège de Syracuse (58). Tous les lieux sacrés étoient en quelque sorte considérés comme des asyles, mais il y avoit des temples spécialement consacrés à cet usage, celui de Thésée à Athènes (59), celui de la Jeunesse à Phlius (60), celui de Cassandre en Daunie (61), celui de Minerve Alée dans le Péloponnèse (62), celui de Diane à Éphèse (63) et dans le port de Munychie (64).

(56) Dion. Chrysost. Or. XXXI (T. I. p. 594 fin. 592.)

(57) Ælian. H. A. X. 50.

(58) Paus. X. 28. 3. (59) Plut. Thes. 36.

(60) Paus. II. 13. 3.

(61) Au moins, suivant Lycophron (1126), les jeunes filles y cherchoient un refuge contre les amants qui ne leur étoient pas agréables. Tzetzès ajoute qu'elles se barbouilloient le visage et prenoient le deuil.

(62) Paus. III. 5. 6.

(63) Achill. Tat. VII. 13. Il assure que le droit d'asyle pour les esclaves y avoit lieu depuis longtemps (ἐκ παλαιᾶ). Plutarque (de vit. aer. alien. T. IX. p. 293) dit que c'étoit un asyle pour les endettés. La suspension de l'exécution de la sentence de mort pendant un certain temps, p. e. à Athènes, aussi longtemps que le vaisseau sacré n'étoit pas revenu de Délos (Plat. Phæd. p. 375. C), et à Éphèse, à l'arrivée de quelque théorie pour la déesse (Achill. Tat. VII. 12), repose sur le même principe.

(64) Demosth. pro coron. (Oratt. Att. T. IV. p. 234). C'é-

Malheureusement les récits de supplices infligés à ceux qui violoient ces asyles, ou qui portoient une main sacrilège sur les temples, prouvent presque autant contre le respect qu'on avoit pour les lieux sacrés, qu'ils font foi de l'horreur qu'on avoit pour ce genre d'attentats. L'éloge que Xénophon fait d'Agésilas sous ce rapport est une accusation des contemporains de ce prince. Xénophon fait observer, comme une chose digne de remarque, qu'Agésilas épargnoit les temples des ennemis, parcequ'il étoit d'avis qu'il falloit se rendre propices les dieux du pays ennemi tout aussi bien que ceux des alliés. Il ajoute qu'Agésilas sauvoit les suppliants, même lorsqu'ils étoient ennemis, puisqu'il trouvoit qu'il seroit peu raisonnable d'appeler sacrilèges ceux qui pillent les temples, et de croire pieux ceux qui arrachent les suppliants aux autels [65]. Suivant Xénophon, Agésilas, quoique transporté de colère et souffrant beaucoup d'une blessure qu'il avoit reçue, accorda la vie à une troupe d'Athéniens et de Béotiens qui, après la bataille de Coronée, s'étoient réfugiés dans le temple de Minerve Itonie [66].

En effet, comme nous venons de le dire, quoique les Grecs eussent en horreur les sacrilèges et ceux qui

toit aussi un asyle pour les endettés, particularité qui semble confirmer le témoignage de Plutarque cité dans la note précédente. [65] Xenoph. Ages. XI. 1.

[66] Xenoph Hell. IV. 3. 20. Ages. II. 13. Nepos raconte le même fait à peu près dans les mêmes termes. Ages. IV. 5. fin. cf. Plut. Ages. 19. Je ne crois pas que l'autorité de Polyen puisse l'emporter sur celle d'un auteur contemporain. Cependant cet auteur contemporain étoit le panégyriste déclaré d'Agésilas, et tous les autres l'ont copié. Je me contente donc de rapporter le témoignage de Polyen, en laissant au lecteur le choix entre celle des deux versions qui lui paroîtra la plus probable. Polyen dit qu'Agésilas épargna les fuyards, pour ne pas s'engager, avec des désespérés, dans un combat dont l'issue pourroit être douteuse. Strat. II. 1. 4.

violoient le droit d'asyle, cependant les prières des suppliants qui venoient dans les temples implorer du secours n'étoient pas toujours écoutées ([67]); pour excuser l'occupation à main armée de lieux sacrés, on alléguoit la loi de la nécessité ([68]); plusieurs fois même on n'hésita pas à violer ouvertement le droit d'asyle. A la vérité, on préféroit ordinairement trouver quelque prétexte pour persuader les suppliants de quitter le lieu sacré ([69]), ou les y forcer par la faim, manège qui toutefois ne pouvoit être considéré que comme une illusion dérisoire, parceque, pour ne pas devenir sacrilège, on devenoit perfide, comme Créon, chez Sophocle, qui, pour ne pas passer pour le meurtrier d'Antigone, dit qu'il ne la feroit point mourir, mais qu'il l'empêcheroit de vivre: mais, comme nous venons de le dire, les preuves d'une violation plus ouverte de la sainteté des temples ne manquent pas. Dans les troubles des guerres civiles ou des commotions intestines, rarement les vainqueurs par la sainteté des asyles se laissèrent-ils détourner de leurs projets de vengeance ([70]).

([67]) Les Épidamniens p. e., qui, pour demander du secours aux Corinthiens, vinrent s'asseoir dans le temple de Junon, furent cependant renvoyés sans avoir pu rien obtenir. Thucyd. I. 24.

([68]) P. e. l'occupation du Délium par les Athéniens, dont nous avons parlé plus haut. Thucyd. IV. 97 sq.

([69]) P. e. dans l'histoire racontée par Thucydide III. 75, 81. Archias tâcha ainsi d'engager Démosthène à quitter le temple de Neptune. Plut. Demosth. 29. Le mot de ce grand homme exprime justement ce que nous avons voulu dire dans le texte: Après avoir pris le poison, il prononça ces paroles remarquables: ô Bien-aimé Neptune, moi je sors encore vivant de votre temple; ce sont Antipater et les Macédoniens qui l'ont souillé par un meurtre.

([70]) Théramène fut arraché de l'autel par Critias. Xenoph. Hell. II. 3 54. Voyez encore ce qui arriva à Corinthe (Xenoph. Hell. IV. 4.) et à Mantinée (ib. VI 5. 9.). Ici on ôta le toit du temple et on accabla de pierres les suppliants jus-

Les exemples de démolition et de pillage des temples augmentent prodigieusement dans le siècle des successeurs d'Alexandre le Grand. Parmi les princes qui violèrent le droit d'asyle on trouve les noms d'ailleurs les plus célèbres (71).

Influence qu'exerçoit la religion sur la vie civile et sociale, sur le maintien de la nationalité.

Quant à l'influence que la religion exerçoit sur le droit public, sur la vie civile et sociale, il n'y a pas de doute que ce qui étoit considéré comme obligatoire pour les états, dans leurs relations mutuelles, dût être regardé comme tel à plus forte raison pour les habitants d'un même état. Il faudroit répéter ici ce que nous avons dit sur l'influence salutaire des oracles, sur le pouvoir attribué à Jupiter Hicétésius, sur la sainteté des asyles et des lieux sacrés. Nous avons déjà vu les lois sanctionnées par la religion (72); nous avons vu les assemblées du peuple et du sénat placées

qu'à ce qu'ils se rendissent à discrétion. Il n'en échappa aucun. Syracuse (Diod. Sic. T. II. p. 323), Orchomène (ib. p. 367.) et Sparte (Polyb. IV. 35.) offrent des exemples frappants de cette impiété.

(71) J'en citerai quelques uns: Philippe, fils de Démétrius (Diod. Sic. T. II. p. 573. Polyb. XI. 4. XVI. 1.), Antiochus (Diod. p. 575. Polyb. XXXI. 11. Appian. Syr. 66), Pyrrhus (App. I. 70. Liv. XXIX. 18. XXXI. 24, 26. Diod. p. 570.), Dorimaque (Diod. p. 568.), Prusias (ib p. 588. Polyb. XXXI. 25.). Demétrius Poliorcète fait ici une exception honorable. Pour empêcher ses soldats de piller le temple de Diane à Ephèse, il se retira promptement avec son armée. Plut. Demetr. 30. La piété d'Alexandre le Grand est connue, ainsi que la férocité des Étoliens. Les Macédoniens, quoique usant de représailles sur les Étoliens, épargnèrent cependant les statues des divinités. Polyb. V. 9.

(72) Voyez, à ce sujet, le raisonnement de Strabon, p. 1105, 1106 A. Plutarque (Lyc. 5, 6, 29), par la manière dont-il s'exprime, semble prouver que l'artifice de Lycurgue, si artifice y a, n'avoit pas encore perdu son influence. Dans la vie de Numa (4), il est un peu moins crédule. Cf. de sui laud. T. VIII. p. 147.

sous la protection de Jupiter et de Minerve. L'obligation de défendre la patrie étoit basée en grande partie sur le respect qu'on avoit pour les dieux. Les temples étoient les endroits où les citoyens vidoient leurs querelles, où ils sanctionnoient leurs engagements mutuels (73). Ainsi que la législation, la juridiction étoit basée sur la religion et sanctionnée par elle. A Sparte la dignité royale étoit placée sous la protection immédiate de la religion, les rois étant les descendants d'Hercule, et, par lui, de Jupiter lui-même (74). L'origine des tribunaux remonte à l'histoire des dieux; les juges et les parties litigeantes s'obligeoient par des serments solennels, les uns à prononcer d'après les lois et d'après leur consience, les autres à s'abstenir de toute supercherie et de toute malversation (75). Les avocats en appeloient à la persuasion qu'avoient les juges de la justice et de l'omni-science des dieux, et à l'obligation qu'ils avoient contractée de défendre les lois données par leurs ancêtres et par les dieux immortels eux-mêmes (76).

Je sais que les serments sont en usage chez toutes les nations civilisées; je sais que, chez celles-mêmes qui professent une religion infiniment préférable à celle des Grecs, les serments n'empêchent pas toujours

(73) Voyez p. e. Antiph. de Choreut. (Oratt. Att. T. I. p. 79 fin.) et Demosth. pro Phorm. (Ib. T. V. p. 214. l 15).

(74) Voyez, à ce sujet, von Müller, Allg. Gesch. T. I. p. 61. Cet auteur fait observer l'influence que les rois avoient sur la vie domestique, puisqu'ils marioient les héritières orphelines et qu'ils surveilloient les adoptions, p. 62.

(75) Voyez le serment des Héliastes, Demosth. c. Timocr. (Oratt. Att. T. V. p. 45 fin. 46.) Sur celui qu'on prêtoit devant l'Aréopage, voyez Demosth. c. Aristocr. (ib. T. IV. p. 576).

(76) *Τιμωρῆσαι — τοῖς νόμοις τοῖς ὑμετέροις, ὃς παρὰ τῶν θεῶν καὶ τῶν προγόνων διαδεξάμενοι κατὰ το αὐτὸ ἐκείνοις περὶ τῆς καταψηφίσεως δικάζετε.* Antiph. de venef. (Oratt. Att. T. I. p. 6. l. 3).

le parjure [77] : mais ce qui est très naturel dans une nation qui a des vues éclairées sur la religion, mérite d'être observé chez un peuple dont les opinions à ce sujet feroient souvent attendre tout autre chose. Or, non seulement les Grecs avoient des serments comme les Chrétiens, mais leurs serments étoient et plus fréquents et souvent bien plus imposants, par les imprécations qu'ils y ajoutoient [78]; quelquefois même ils empruntoient une signification particulière aux traditions de la mythologie. Tel est, par exemple, le serment qu'à Athènes les éphèbes prêtoient devant l'autel d'Aglauros [79]. Il suffit de se rappeler que la tradition disoit qu'Aglauros se sacrifia pour sauver la patrie, et on sentira combien cet endroit étoit bien choisi, et quelle influence la sainteté du lieu et les souvenirs qui s'y rattachoient ont pu exercer sur le coeur de la jeunesse. Souvent la religion intervenoit dans des choses qui nous sembleroient n'avoir aucun rapport avec elle. Par exemple, on prononçoit des imprécations non seulement contre celui qui avoit embrassé la cause des Barbares contre la Grèce [80], mais même contre ceux qui pécheroient contre une défense d'exportation de denrées ou de produits du sol [81]; on employoit le même moyen dans les testaments, pour obliger l'héritier à satisfaire à la volonté du testateur [82].

Nous avons déjà fait observer que les assemblées du

(77) Voyez, à ce sujet, Platon. Leg. XII. p. 688. fin.

(78) Voyez p. e. Antiph. de Choreut. (Oratt. Att. T. I. p. 70. fin.) et les formules citées plus haut (note 75). La mère de Démosthène offrit de jurer par les têtes de ses deux enfants. Demosth. c. Aphob. (Oratt. Att. T. V. p. 136 fin.) Quelquefois les juges devoient prendre les ψῆφοι sur l'autel. Plut. Pericl. 32.

(79) Demosth. de fals. legat. (Oratt. Att. T. IV. p. 398 in.)

(80) Plut. Aristid. 10.

(81) Ib. Sol. 24.

(82) Demosth. pro Phorm. (Oratt. Att. T. V. p. 224 in.)

peuple, les réunions du sénat, les sessions des tribunaux commençoient toujours par des prières et des libations, quelquefois par des lustrations et par des sacrifices; que les deniers publics, les registres et les archives étoient déposés dans les temples ([83]): remarquons encore le rapport intime qui existoit entre la religion et la politique. Non seulement le bonheur et l'existence même de l'état étoient en quelque sorte liés au culte des dieux, et spécialement au culte de la divinité tutélaire; ce qui faisoit que les crimes commis contre ce culte, la divulgation du secret des mystères, par exemple, étoient considérés comme crimes de lèse-nation: mais, en revanche, celui qui tramoit quelque trahison contre l'état étoit, par là même, considéré comme un impie; oui, le citoyen qui abandonnoit la patrie étoit regardé comme manquant au respect qu'il devoit à la divinité ([84]). Après la défaite qu'essuyèrent les Athéniens à Chéronée, le peuple, par un décret, avoit défendu aux citoyens de quitter la ville. Malgré cette défense, Léocrate s'étoit rendu à Rhodes. Lycurgue, qui l'ac-

([83]) Demosth. de fals. legat. (Oratt. Att. T. IV. p. 343. l. 129). Éschine, pour combattre la loi proposée par Ctésiphon, cita celle qui défendoit de déposer de faux actes dans le temple de Rhéa, où tous les actes publics (*τὰ δημόσια γραμμάτα*) étoient conservés (cf. Liban. argum. ib. p. 199. l. 25.). Platon (Leg. IX. p. 652 fin. 653 in.) veut qu'on dépose les actes des procès dans le temple de Vesta.

([84]) Nous avons déjà remarqué cette idée dans les tragédies, p. e. Æschyl. VII. c. Theb. 565 sq.

Πόλιν πατρῴαν καὶ θεὺς τὺς ἐγγενεῖς
Πορθεῖν etc.

cf. 996. —— *ἄγος δὲ καὶ θανὼν κεκτήσεται*
Θεῶν πατρῴων, ὓς ἀτιμάσας ὅδε,
Στράτευμ' ἐπακτὸν ἐμβαλὼν, ᾕρει πόλιν.

Cf. Lys. c. Philon. (Oratt. Att. T. I. p. 378 in.) *Ἔργῳ τὺς πατρῴυς θεὺς προδίδοναι.* Gorg. pro Palam. (Oratt. Att. T. V. p. 687. l. 20.) *Πᾶσι γὰρ ὅ γε προδότης πολέμιος, τῷ νόμῳ, τῇ δίκῃ, τοῖς θεοῖς, τῷ πλήθει τῶν ανθρώπων.*

cuse devant le peuple, commence par le déclarer impie et coupable d'avoir trahi les temples, les lieux sacrés, les sacrifices et le culte sanctionné par les lois des ancêtres ([85]). Il va même jusqu'à assurer que Léocrate a transporté la religion dans un autre pays. Vos pères, dit-il aux juges, ont appelé votre ville du nom de la déesse qui la protège, afin que ceux qui adorent Minerve n'abandonnent pas la ville qui porte son nom : Léocrate, au contraire, méprisant vos lois, ainsi que la religion, a fait ce qui étoit en son pouvoir pour vous priver de la protection de votre déesse tutélaire ([86]).

Voilà aussi pourquoi un attentat commis contre la vie d'un citoyen étoit considéré comme une impiété. On croyoit que la vengeance du défunt poursuivoit le meurtrier, et que les juges qui ne le punissoient pas devenoient ses complices, puisque, le coupable ayant été acquitté, la ville reste chargée de tout le poids de l'indignation divine, et qu'il n'y a que le supplice du malfaiteur qui puisse la purifier et la réconcilier avec dieu. C'est le raisonnement ordinaire qu'on trouve dans les discours d'accusation qui nous ont été conservés ([87]). Aussi le prévenu de meurtre, même avant le jugement ([88]), n'étoit non seulement privé de l'exercice de ses droits politiques, mais il lui étoit défendu

([85]) Lycurg. c. Leocr. (Oratt. Att. T. III. p. 195).

([86]) Ib. p. 203.

([87]) Voyez p. e. Antiphont. Tetral. I. 1. (Oratt. Att. T. I. p. 14. l. 3. p. 15 fin. Tetral. I. 3 (ib. p. 22.) surtout Tetral. III. 1. (ib. p. 35 fin. 36 in.). Les défenseurs tournoient le même l'argument contre les accusateurs, p. e. Antiph. Tetral. I. 2. (Oratt. Att. T. I. p. 19 in.), Tetral. II. 4 (ib. p. 34 fin.) Tetral. III. 2. (ib. p. 38 fin.). Les juges sont obligés de prononcer une sentence équitable *μαλίστα τῶν θεῶν ἕνεκα καὶ τῦ ευσεβῦς.* Antiph. de Choreut. (Oratt. Att. T. I. p. 70. in). Condamner un innocent c'est *ἁμαρτία καὶ ἀσέβεια εἴς τε τὺς θεὺς καὶ εἰς τὺς νόμους.* Antiph. de Herod. cæd. (Or. Att. T. I. p. 66. l. 88.)

([88]) Antiph. de Choreut. (Oratt. Att. T. I. p. 79. l. 36).

d'assister aux sacrifices ou aux jeux publics, il étoit exclu des temples ; celui même qui avoit tué quelqu'un qui étoit entièrement en son pouvoir et dont personne ne pût venger la mort, s'abstenoit des lieux mentionnés par respect pour la divinité et pour les lois [89].

Il faut avouer que ce qui pouvoit servir à réunir les Grecs, pouvoit aussi quelquefois augmenter l'aversion qui existoit entre les différentes tribus dont cette nation étoit composée. Car, lorsque nous alléguons le Panionium et le temple de Neptune Triopius, il ne faut pas oublier que ces mêmes sanctuaires, qui étoient des points de réunion pour les associés, servoient à les distinguer des autres tribus. Aussi peu qu'on admettoit un Dorien dans le Panionium, aussi peu un Ionien pouvoit-il avoir part à l'assemblée réunie dans le temple de Neptune Triopius. Lorsque Cléomène, roi de Sparte, voulut entrer dans le temple de Minerve, la prêtresse s'avança, et lui dit : Éloignez vous, ô étranger de Sparte, n'entrez pas, car il est défendu aux Doriens de mettre le pied dans ce sanctuaire. — Cleomène n'en entra pas moins, mais le mauvais succès de son entreprise fut attribué à son obstination [90]. Cependant ce désavantage étoit contrebalancé par la part que tous les Grecs prenoient au

(89) *Τὸ νομιζόμενον καὶ τὸ θεῖον δεδιὼς ἁγνεύει τε ἑαυτον καὶ ἀφέξεται ὧν εἴρηται ἐν τῷ νόμῳ*, etc. Remarquez que les *ἱερὰ, θυσιαὶ, ἀγῶνες* sont appelés ici *τὰ μέγιστα καὶ παλαιότατα τοῖς ἀνθρώποις*. Antiph. de Chor. (Oratt. Att. T. I. p. 70. l. 4.) Démosthène (c. Lept. Oratt. Att. T. IV. p. 456 fin.) attribue cette loi à Dracon ; les termes en étoient : *χερνίβων εἴργεσθαι τὸν ἀνδροφόνον, σπονδῶν, κρατήρων, ἱερῶν, ἀγορᾶς*. Cf. Plat. Leg. IX. p 659. A, B. *Πρῶτον μὲν τῶν νομίμων εἰργέσθω, μήτε ἱερὰ, μήτε ἀγορὰν, μήτε λιμένας, μήτε ἄλλον κοινὸν ξύλλογον μηδένα μιαίνων ;* il ajoute : *ἐάν τε τις ἀπαγορεύῃ, καὶ ἐὰν μή.*

(90) Herod. V. 72. Voyez en un autre exemple ib. VI. 81.

culte de leurs dieux nationaux, culte qui les distinguoit des Barbares, et d'ailleurs les distinctions mêmes dont nous venons de parler pouvoient servir à maintenir la nationalité respective de chaque république. Clisthène, pour établir son autorité à Sicyone et pour étouffer le patriotisme des habitants de cette ville, ne crut pouvoir se servir d'un moyen plus sûr que de substituer le culte du héros Mélanippe de Thèbes à celui d'Adraste, l'un des héros les plus respectés de Sicyone (91). Combien de fois la communauté des cérémonies sacrées, des temples, du culte en général, n'est-elle pas alléguée comme un argument pour maintenir ou rétablir la concorde parmi les citoyens (92).

Sur la vie domestique et sur le bonheur individuel.

Ce fut cette communauté qui réunissoit aussi les membres d'une même famille. Nous avons déjà parlé tant de fois de la gaîté et de la sociabilité des Grecs, que nous croyons pouvoir nous dispenser de revenir sur ce sujet (93). Les Grecs non seulement pouvoient s'amuser, sans porter atteinte à la gravité de leur religion, mais cette religion elle-même les y invitoit. Bacchus, Vénus, les Muses et les Grâces ne demandoient pas qu'on les approchât d'un air triste ou sérieux (94). En adorant ces divinités, on se réjouissoit avec les siens, et, le coeur s'épan-

(91) Herod. V. 67.

(92) P. e. Xenoph. Hell. II. 4. 20.

(93) Voyez, dans un discours d'Isée (de Coron. hæred. Oratt. Att. T. III. p. 99), la charmante description d'un sacrifice de famille. Le grand-père réunit autour de lui ses petits-enfants, pour célébrer la fête de Bacchus à la campagne, et offre pour eux des sacrifices à Jupiter. L'orateur fait observer que ce ne furent que les membres légitimes de la famille qui fussent admis à ces fêtes. De même, il n'étoit permis qu'aux parents d'assister aux funérailles du père de famille (ib. p. 101. l. 24. p. 102 in.).

(94) Qu'on voie le ton qui règne dans les cantiques composés pour ces fêtes, p. e. Anthol. lyr. ed. Mehlh. p. 25, et les élégies d'Ion, Anthol. T. I. p 93, 94.

chant en liberté, on devenoit plus propre à sentir le prix de ces affections qui font le charme de la vie humaine.

Par la même raison la religion des Grecs devoit avoir une influence efficace sur les beaux arts; oui, il est avéré que les défauts mêmes de cette religion devoient y contribuer. Moins la religion est sensuelle moins elle est en rapport avec les arts qui sont basés sur la sensualité. Plus elle donne dans les abstractions plus elle éteint cet enthousiasme pour la beauté qui en grande partie dépend des émotions excitées par les objets qui frappent les sens. Or quelle religion, plus que celle des Grecs, qui revêtoit de formes humaines les dieux et les déesses qu'adoroit le peuple, quelle religion, plus que celle des Grecs. étoit en état de fournir à l'imagination des modèles de beauté et d'élégance. Mais il suffit d'avoir touché ce point. Sous ce rapport les Grecs sont trop connus, pourqu'il soit nécessaire de nous y arrêter plus longtemps. Seulement qu'il me soit permis de hasarder une conjecture. Les Grecs, avec toute leur sensibilité pour les beautés de la nature et de l'art, auroient-ils jamais fait les progrès dont nous admirons encore les preuves visibles, s'ils n'avoient été animés par la religion? Si la religion n'avoit pas été pour eux, je ne dis pas une ressource puissante, mais la source principale, dans laquelle ils puisoient cet amour du beau idéal dont l'expression distingue leurs chefs-d'oeuvre, auroient-ils pu produire des ouvrages qui surpassent tout ce qu'on a vu ailleurs, des ouvrages qu'aucune nation moderne n'a encore pu imiter (95)?

(95) Chez Philostrate (Vit. Apoll. VI. 19), Thespésion demande si Phidias et Praxitèle sont montés au ciel pour y contempler les dieux, ou s'ils ont conçu leurs chefs-d'oeuvre par la force de l'imagination. Voyez, à ce sujet, Jacobs, Verm. Schr. T. III. p. 361 sq.,

Je sais que la piété rigide des docteurs chrétiens a fait de ce point même un article d'accusation contre la religion de la Grèce, et j'avoue que l'art des Grecs a produit une foule d'ouvrages qui blessent la décence : mais il n'en est pas moins vrai que, si jamais il a été donné aux mortels d'exprimer dans leurs ouvrages la majesté divine, ce but sublime a été atteint par Phidias (96). Au reste les arts plus nécessaires et plus utiles ne manquoient point d'encouragement de la part d'une religion si propre à exciter toutes les facultés de l'esprit. Il suffit de rappeler à mes lecteurs les services qu'ont rendus à la médecine le culte d'Esculape et la superstition même des adorateurs de ce dieu. Et la moralité elle-même : nous n'avons pas déguisé les mauvais effets que cette religion si humaine, si mondaine, que ces dieux formés d'après l'image du foible mortel ont dû produire sur les moeurs : mais nous avons aussi fait observer comment, par une inconséquence en effet étrange, ces mêmes dieux étoient respectés comme les dispensateurs du sort des mortels et comme les juges de leurs actions. Il suffit de se rappeler ce que nous avons dit au sujet des opinions sur Dicé, sur Némésis, sur Thémis, sur Jupiter, dans leurs différents rapports avec le genre humain. Si ces opinions suffisent pour prouver que la religion des Grecs pouvoit offrir de puissants appuis à la vertu, on sentira qu'il est presque impossible de supposer qu'elles n'aient exercé au moins quelque

à qui je dois ce passage, et Herder, Ideen zur Phil. d. Gesch. T. II. p. 112, 113.

(96) Plusieurs auteurs font les éloges du chef-d'oeuvre de cet artiste: je me contente de citer les paroles de Philon de Byzance (de VII mir. mund. in Thes. Ant. Gr. T. VIII. p. 2663) : *Τὰ μὲν ἄλλα τῶν ἑπτὰ θεαμάτων θαυμάζομεν μόνον, τοῦτο δὲ καὶ προσκυνοῦμεν.* Il appelle Phidias *δημιουργὸς ἀθανασίας — δεῖξαι δυνηθεὶς ἀνθρώποις θεῶν ὄψεις.* Voyez, à ce sujet, Creuzer, Symb. und Myth. T. II. p. 530, 532.

influence sur les moeurs (97). Ce que Jupiter et Minerve et tant d'autres dieux étoient pour les relations entre les peuples et entre les citoyens d'un même état, ils l'étoient aussi pour la vie domestique et pour les individus. Thémistocle se réfugiant dans cette partie de la maison du roi des Molosses qui elle-même, par une personnification très usitée, a été changée en déesse (98), la pieuse Mégarienne déposant dans le même endroit les cendres de l'infortuné Phocion (99), Démarate y conjurant sa mère par Jupiter Hercéus de lui dire la vérité sur sa naissance (100), ces faits et plusiers autres prouvent que la religion des Grecs a pu avoir une influence efficace sur l'exercice de la vertu. La sainteté du mariage (101), l'amour fraternel, l'amitié, les devoirs les plus sacrés étoient placés sous la surveillance de quelque divinité (102); souvent par respect pour les dieux les esclaves étoient traités avec hu-

(97) Souvent même ces dieux dont le culte devoit donner occasion à des excès, et la donnoient décidément, avoient une influence salutaire. Suivant un des interlocuteurs de Plutarque (Symp. I. 1. T. VIII. p. 428), ne pas bien entretenir ses hôtes, ou incommoder les convives par ses discours, est une injure faite à Bacchus. La religion étoit en rapport avec toutes les actions de la vie humaine. Le matin étoit consacré à Minerve Ergane et à Mercure Agorée, le soir à Bacchus, à Terpsichoré et à Thalie (Plut. Symp. III. 6. T. VIII. p. 597 fin. 698 in.). Un auteur se garde de commettre un plagiat par respect pour les *θεοὶ λογίοι*. Marcian. Heracl. Peripl. p. 66 (Huds. geogr. gr. min. T. I).

(98) Thucyd. I. 136. Plut. Them. 24.

(99) Plut. Phoc. 37. (100) Herod. VI. 68.

(101) *Ζεὺς τέλειος* et *Ἡρὴ τελεία*. Voyez p. e. Æsch. Eum. 208 sq. Apoll. Rhod. IV. 96 sq. Sur le mariage, comme cérémonie religieuse, voyez Jacobs, Verm. Schr. T. IV. p. 180 sq. Chez Creuzer (Symb. und Myth. T. II. p. 513 sq.), le mariage des Grecs est un véritable sacrement.

(102) *Ζεὺς ὁμόγνιος, ἑταιρεῖος, φίλιος*. L'autel d'Éros lui-même, ce dieu d'ailleurs si volage, devient un point de ralliement et de réconciliation pour les familles. Voyez p. e. Plut. Amat. T. IX. p. 2.

manité ([103]) ; en un mot toute la vie domestique et individuelle étoit en rapport avec la religion. Mais qu'est-il besoin de répéter ce que nous avons dit à ce sujet. Quand même nous n'aurions plus les odes pieuses de Pindare, les expressions simples et naïves de la piété de Solon et de Théognis, ou les passages sublimes des tragédies d'Éschyle et de Sophocle, Socrate et Xénophon nous suffiroient pour prouver que la religion des Grecs non seulement n'empêchoit pas d'être vertueux, mais que souvent elle étoit la source des sentiments les plus louables. Car Socrate, quoiqu'en disent les Mélite anciens et modernes, ou ces admirateurs qui lui n'ont pas fait moins de tort que ses détracteurs, Socrate n'étoit ni athée ni précurseur du Christ; Socrate étoit un payen pieux, superstitieux même, si l'on veut; Socrate croyoit aux oracles et à la divination; Socrate offroit des sacrifices aux dieux sur tous les autels; dans un moment qui certainement n'étoit pas propre à dire des bons mots, ou à se moquer des choses saintes, il recommanda à ses amis de ne pas négliger de s'acquitter en son nom des devoirs de la religion; Socrate étoit même persuadé que les dieux l'honoroient d'une révélation spéciale. Quant à Xénophon, chaque page de ses écrits prouve qu'il pensoit absolument comme son précepteur ([104]). Or, Socrate et Xénophon nourris et élevés dans la religion des Grecs, et croyant à l'existence des dieux dont nous nous occupons dans cet ouvrage, n'ont jamais allégué les amourettes de Jupiter, pour obtenir la permission de se li-

([103]) En Sicile, les esclaves avoient un asyle dans le temple des dieux Palices. Diod. Sic. T. I. p. 472.

([104]) Voyez, à ce sujet, J. D. van Hoëvell, de Xenophontis philosophia, Gron. 1840.

vrer à l'incontinence, ni les larcins de Mercure, pour pouvoir voler impunément; Socrate et Xénophon trouvoient dans la religion imparfaite qu'ils professoient des encouragements à l'exercice de la vertu, et ils y puisoient des arguments contre le vice.

Remarquons encore que la période dans laquelle la religion étoit le plus respectée étoit aussi celle de la plus grande simplicité et pureté des moeurs. A Athènes, l'intempérance et le déréglement des moeurs pouvoient être les effets des richesses accumulées après la guerre avec les Perses: l'avidité, la perfidie et le manque total de principes ne commencèrent à se développer qu'après que les sophistes eussent inspiré à la jeunesse leurs doutes sur l'existence des divinités adorées jusqu'alors ([105]), et que les philosophes se fussent évertués à les changer en allégories et à mettre de vains simulacres de dieux à la place des augustes personnages qui jusqu'alors avoient été révérés comme les maîtres du ciel et de la terre et comme les juges des actions des mortels ([106]). Et même après cette époque, combien d'écrivains célèbres ne prouvent-ils pas par leurs ouvrages que la corruption générale ne les avoit pas atteints, et qu'ils restèrent fidèles à la reli-

([105]) Voyez les plaintes que Platon fait entendre au sujet de la jeunesse de son temps, corrompue par les sophistes, Leg. X. p. 664—666; voyez surtout cette comédie si éminemment morale d'Aristophane, les Nuées.

([106]) C'est bien à tort que M. Heeren (Ideen, etc. T. VI. p. 432, 433) en rejette la faute sur la religion elle-même. Ein Volk, dit-il, mit einer Religion wie die der Griechen, musste entweder gar nicht philosophiren, oder die Philosophie musste auch die Nichtigkeit der Volksreligion wahrnemen. M. Heeren auroit raison si la religion des Grecs eût été fondée sur un système; il a tort, lorsqu'il est prouvé qu'on pouvoit s'attacher au côté moral de cette religion, sans se mêler des fables qui s'y rattachent; et pour le prouver, nous n'avons encore qu'à repeter les noms déjà cités plusieurs fois, ceux de Pindare, de Socrate, de Xénophon.

gion de leurs péres. Nous en avons donné les preuves dans le XLIe Chapitre. Il est inutile de les répéter dans cet endroit.

Sur la tolérance en matière de religion.

Dans la première partie de cet ouvrage, nous avons dit quelques mots d'un avantage qu'avoit le polythéisme sur le théisme, avantage qui est surtout très évident dans l'histoire de la civilisation religieuse des Grecs, je veux dire la tolérance. C'est ici l'endroit d'en parler plus en détail, puisque ce ne sont que les faits consignés par l'histoire qui puissent nous mettre en état de juger jusqu'à quel point les Grecs jouissoient de l'avantage dont je viens de parler.

Ces faits offrent des preuves indubitables de persécutions pour cause de religion, mais il n'y en a aucun qui contienne la moindre trace d'une persécution pour cause de différence d'opinions en fait de doctrine, un seul point excepté, l'existence des dieux ou l'introduction de divinités non reconnues par l'état; et encore les exemples qu'en fournit l'histoire appartiennent tous à la république d'Athènes([107]). Tous les autres faits se rapportent au culte; ce sont des peines infligées à cause de quelque sacrilège commis, de mystères divulgués, de terres sacrées employées à usage profane.

([107]) La connoissance imparfaite que nous avons de l'histoire et de la constitution de la plupart des autres républiques grecques ne nous permet pas de prononcer sur elles; mais il est bien probable que l'athéisme aura été condamné partout et toujours. Encore sous la domination romaine les Messéniens exiloient les sectateurs d'Épicure. Athen. XII. 68. Ælian. V. H. IX. 12. Suid. in v. Ἐπικοῦρος.

Exemples de condamnation pour cause d'impiété, ou d'introduction de nouvelles divinités.

Il est facile d'énumérer les noms des personnes accusées d'impiété à cause d'une divergence d'opinions. Protagoras avoit écrit : Quant aux dieux, je ne saurois dire s'ils existent ou non ; ce qui m'en empêche, c'est l'obscurité de la matière et la courte durée de la vie humaine. Ce doute lui fut pris en si mauvaise part par les Athéniens qu'ils le bannirent, et qu'ils firent brûler tous les exemplaires de son ouvrage qu'ils avoient pu attraper, en faisant ordonner par un héraut, à tous ceux qui en possédoient, de les délivrer (108). Je dis les Athéniens, car ce ne furent pas les prêtres qui embrassèrent la cause de la religion, ce fut le peuple (109). Ceci est encore plus évident dans l'affaire d'Anaxagore : et d'ailleurs il n'y a pas de doute que l'accusation de ce philosophe ne fût plutôt un effet de l'envie de la faction qui contrarioit en tout les mesures prises par Périclès qu'une suite du zèle pour la pureté de la doctrine. Il est

(108) Diog. Laërt. p. 250. B. Sextus Empiricus et Flave-Josèphe assurent qu'on le condamna à mort, mais qu'il s'enfuit. Minucius Felix, Eusèbe et Cicéron sont d'accord avec Diogène Laërce. Philostrate rapporte l'histoire plus en détail. Voyez les passages dans les notes de Ménage sur Diogène Laërce, p. 244.

(109) Nous avons déjà dit que les Eumolpides ne jugeoient qu'en première instance les causes d'impiété. Il est probable qu'avant Périclès et après Alexandre le Grand, l'Aréopage prononça sur ces accusations, mais, dans la période de l'ochlocratie, amenée par les lois d'Éphialte, c'étoit toujours le peuple qui agissoit en juge et en partie en même temps, soit dans l'assemblée publique, soit dans le tribunal des Héliastes. Aussi, dans la plupart des passages cités, les auteurs parlent-ils des Athéniens en général. Dans les exemples d'une date plus récente, p. e. dans celui de Stilpon, et dans celui de S. Paul, c'est encore l'Aréopage qui prononce l'arrêt. Le Sénat des cinq-cents prenoit connoissance des fautes et des abus commis dans la célébration des mystères. Le second Archonte instruisoit ces procès et ceux pour cause d'impiété.

évident que le même motif, celui d'attaquer Périclès dans ses amis les plus chers, fit intenter presque en même temps une accusation d'impiété à Aspasie, et ordonner une enquête sur ceux qui nioient l'existence ou le pouvoir de la divinité, ou qui enseignoient les sciences naturelles (110). Phidias et Périclès lui-même furent accusés de malversations dans l'emploi des deniers publics destinés à la construction du temple de Minerve, plainte qui contenoit en même temps une accusation de sacrilège (111). Cependant le crime d'Anaxagore étoit avéré. Aussi Plutarque assure-t-il que ce philosophe n'osoit publier ses opinions, parcequ'on avoit en aversion les naturalistes, et ceux qui faisoient l'investigation de la nature des météores, parcequ'ils étoient censés attribuer l'ouvrage de dieu à des causes naturelles, à un pouvoir dépourvu d'intelligence ou à la nécessité (112) : et d'ailleurs des personnes qui ne pouvoient avoir le même motif que les contemporains de Périclès condamnoient également Anaxagore et ses sectateurs. Il suffit d'avoir nommé Aristophane (113) Socrate (114) et Platon (115). Longtemps après,

(110) *Τὰ θεῖα μὴ νομίζοντες, ἢ λόγους περὶ τῶν μεταρσίων διδάσκοντες.*

(111) Plut. Pericl. 32. cf. Diod. Sic. T. I. p. 503.

(112) Plut. Nic. 23. *Φυσικοὶ καὶ μετεωρολέσχαι.* — *Αἰτίαι ἀλόγοι, δυνάμεις ἀπρονοήτοι, κατηναγκασμένα πάθη, φυσικαὶ ἀνάγκαι* sont ici opposées à *τὸ θεῖον, θεῖαι καὶ κυριωτέραι ἀρχαί.* Dans l'apologie attribuée à Platon (Apol. Socr. p. 359. A. cf. p. 361. D.) ceci est exprimé ainsi : *Τά τε μετέωρα φροντιστής, καὶ τὰ ὑπὸ γῆν πάντα ἀνεζητηκώς*, et c'est l'occupation des *μεριμνοφροντισταὶ* d'Aristophane. Diogène Laërce (p. 36. cf. Suid. in *'Αναξάγορας*) a rassemblé les témoignages de plusieurs auteurs concernant cette accusation. On reprocha spécialement à Anaxagore qu'il avoit osé dire que le soleil n'est pas un dieu, mais un fer ardent.

(113) Dans les Nuées. (114) Xenoph. Memor. IV. 7. 6.

(115) *Τὸν μέγιστον θεὸν καὶ ὅλον τὸν κόσμον φαμὲν οὔτε ζητεῖν δεῖν, οὔτε πολυπραγμονεῖν, τὰς αἰτίας ἐρευνῶντας, οὐ γὰρ οὐδ' ὅσιον εἶναι.* Plat. Leg. VII. p. 640. G. Dans le Xe

Aristide ne fit point scrupule de placer Anaxagore à côté de Diagoras ([116]). Au reste, il est certain qu'Anaxagore ne fut pas accusé auprès des prêtres, mais devant le peuple, soit par Diopithe soit par Cléon; et, ce qui doit nous paroître bien comique, Aspasie fut accusée d'impiété par un poëte comique; on sait qu'à Athènes ces artistes étoient acteurs en même temps.

Diogène Laërce assure qu'à l'exemple d'Anaxagore, Euripide, dans son Phaëthon, représenta le Soleil comme une pierre ignée ([117]). Euripide, comme poëte, pouvoit toujours se réfugier derrière le personnage qu'il mettoit en scène, mais d'ailleurs il est connu que

livre (p. 665 in.), Platon condamne ouvertement la doctrine de ceux qui disent que le Soleil et la Lune sont des pierres, et qu'ils ne gouvernent pas les choses humaines; mais, dans le dernier livre des Lois (p. 696. D. sq.), il se déclare contre le préjugé de ceux qui soupçonnent d'athéisme les philosophes qui étudient l'astronomie, et tâche de prouver l'utilité de cette science, même pour la religion. Il est curieux de comparer avec ce passage celui de Plutarque (not. 112). Dans un autre endroit (de orac. defect. T. VII. p 715), le même auteur dit de Platon: Ce philosophe désapprouva Anaxagore, parceque celui-ci, sans cesse occupé des causes naturelles, investigant avec ardeur les effets nécessaires de chaque affection corporelle, examinoit toujours le pourquoi et le parquoi de chaque phénomène, et négligeoit entièrement les causes primitives et suprêmes. Plutarque lui-même s'exprime avec beaucoup de circonspection, lorsqu'il se voit obligé de dire que la Lune est une terre. Ceux qui disent que la Lune est une terre, dit-il, sont loin de pretendre qu'elle soit un corps inanimé (*πολλȣ̃ δὲ δέομεν ἄνθρωποι — τὴν σελήνην, γῆν ȣ̓σαν ὀλυμπίαν, ἄψυχον ἡγεῖσθαι σῶμα καὶ ἄνȣν καὶ ἄμοιρον* etc. Il ajoute que la terre elle-même est respectée comme une divinité (*το δὲ γῆς ὄνομα παντὶ πȣ φίλον Ἕλληνι καὶ τίμιον, καὶ πατρῷον ἡμῖν, ὥσπερ ἄλλον τινὰ θεὸν σέβεσθαι*), de fac. in orb. lun. T. IX. p. 692.

([116]) Aristid. Or. XLV (T. II. p. 80. l. 10.).

([117]) Diog Laërt. p. 35. D. L'auteur de l'Apologie (p. 362. F.) fait dire à Mélite que Socrate pensoit de même, et qu'il disoit que le Soleil étoit une pierre, et la Lune une terre. Socrate avoit bien raison de lui demander s'il se moquoit des juges.

son orthodoxie étoit assez équivoque ([118]). Une fois même sa qualité de poëte ne l'eût pas sauvé, s'il n'avoit promptement fait amende honorable. Le premier vers de sa Mélanippe, qui contenoit un doute semblable à celui que Protagoras avoit énoncé, excita une si vive agitation parmi les spectateurs, que le poëte fut obligé de le remplacer par un vers qui exprimât sans détours l'opinion généralement reçue ([119]).

Le plus connu des hérétiques grecs est Diagoras de Mélos. Le nom qu'on lui donna, celui d'Athée, semble assez exprimer son crime. Cependant les auteurs ne parlent que de la divulgation ou de l'irrision des mystères qu'on lui imputa ([120]). Les Athéniens, dit Diodore, mirent sa tête à prix ([121]), et le scholiaste d'Aristophane ajoute qu'ils promirent le double à celui qui le leur livreroit vivant ([122]), ce qui semble indiquer une

([118]) Sans parler de la manière peu décente dont il traite souvent la mythologie dans ses tragédies, défaut dont nous avons rapporté les preuves ailleurs, il suffiroit de faire observer que l'on alloit jusqu'à lui attribuer les vers connus qui par d'autres, et avec plus de droit, à ce qu'il me paroît, sont attribués à Critias, le sophiste. Voyez Plut. plac. philos. T. IX. p. 490. L'auteur de cet écrit ose même accuser Euripide d'atheisme; il assure que ce ne fut que par crainte d'être puni comme le fut Anaxagore qu'il ne prononça pas cette opinion en public. On voit qu'en Grèce, comme ailleurs, il y avoit des gens qui savoient vous dire ce que vous pensez.

([119]) Le vers tel qu'il est cité par Plutarque (Amat T. IX. p 29) est sans doute corrompu. Les auteurs cités par Musgrave (Fragm. T. II. p. 453) le donnent ainsi :

Ζεὺς ὅστις ἐστίν· ȣ̓ γαρ οἶδα, πλὴν λόγῳ
Κλύων.

Il mit à la place :

Ζεὺς, ὡς λέλεκται τῆς ἀληθείας ὑπο
Ἕλλην' ἔτικτε.

([120]) Voyez les passages cités par de Sainte-Croix, Mystères T. I. p. 256 fin.—259. Diodore parle d'*ἀσέβεια*, mais on sait que cette expression embrassoit tous les crimes contre la religion. Cf. Lobeck, Aglaoph. p. 1285.

([121]) Diod. Sic. T. I. p. 546.

([122]) Schol. Aristoph. Av. 1072. Suivant quelques-uns, il ne

grande animosité contre le coupable, animosité dont on trouve des preuves dans les écrits de plusieurs auteurs qui vécurent longtemps après lui. Partout Diagoras se trouve à la tête des athées. Élien, après avoir commencé à faire l'éloge de Nicodore de Mantinée, ayant par malheur ajouté que, dans la rédaction des lois qu'il voulut donner à sa ville natale, il profita des conseils de Diagoras, s'arrête tout court, et déclare ne vouloir plus rien dire sur Nicodore, pour ne pas avoir l'air de faire l'éloge de Diagoras, homme réprouvé par les dieux (123).

Il est inutile de parler de Socrate. La condamnation de Socrate fut un effet de la haine de ces mêmes athées qu'il combattoit sans cesse. Mais il faut faire observer qu'on n'accusoit pas Socrate de nier l'existence de tous les dieux, mais seulement l'existence de ceux que la république d'Athènes reconnoissoit comme tels, et de vouloir en mettre d'autres à leur place (124), nouvelle preuve que la religion étoit une affaire de politique (125). Aussi, quoique la piété de Socrate fût une des causes principales de l'aversion qu'on avoit pour lui (126), cependant le peuple, qui, comme l'assure Euthyphron, chez Platon, rioit au nez de celui qui, dans un discours public, faisoit mention de la divination, accueillit très bien l'accusation portée contre So-

fut pas puni plus sévèrement que Protagoras. Voyez p. e. Athen. XIII. 92.

(123) Ælian. V. H. II 23. Perizonius (ad h. l.) a très bien remarqué que Valère-Maxime (I. 1. ext. 7) a voulu parler de Protagoras, et non de Diagoras.

(124) Voyez l'acte d'accusation dans le commencement des Memorabilia de Xénophon, chez Platon, Apol. Socr. p. 361. F., et chez Diogène Laërce, p. 43. B.

(125) La loi de Dracon qui ordonnoit d'adorer les dieux de l'état a été conservée par Porphyre, Abstin. IV fin. (p. 380).

(126) Xenoph. Memor. I. 1. 2.

crate [127]. On sait qu'il n'est pas rare de voir l'impiété et la haine de l'hérésie marcher ensemble ; mais d'ailleurs à Athènes la crainte qu'on avoit des aristocrates se mêloit toujours au zèle religieux. Au reste, nous avons déjà fait observer que les Grecs ne refusoient pas d'admettre de nouvelles divinités, mais qu'il étoit défendu, à Athènes au moins, de les introduire sans l'autorisation soit du peuple, soit de l'Aréopage [128].

On raconte que Phryné, la courtisane, eut l'honneur de partager le sort des Anaxagore et des Socrate ; au moins l'auteur des vies des rhéteurs, attribuées à Plutarque [129], et Eustathe [130] disent qu'on l'accusa d'impiété. Mais il faut faire observer qu'un auteur beaucoup plus ancien, le poëte comique Posidippe, ne spécifie pas le crime qui avoit été imputé à la courtisane [131], et que Sextus Empiricus [132], Harpocration [133] et Quintilien [134], qui rapportent l'histoire connue de l'absolution de Phryné, ont suivi l'exemple de Posidippe. Quoiqu'il en soit, il est certain que le zèle religieux n'avoit aucune part à l'accusation de Phryné, et que la sentence prononcée n'étoit pas motivée par la conviction de l'innocence de la prévenue. On dit que Phryné fut accusée, parce

(127) Plat. Eutyphr. p. 48. D.

(128) Warburton (Godd. Zend. v. Mozes, T. II. p. 84 sq.), a très bien prouvé que S. Paul ne fut pas traduit comme accusé devant l'Aréopage, mais seulement pour y rendre compte des nouveaux dieux qu'il adoroit.

(129) Plut. X rhet. vit. T. IX. p. 376.

(130) Eustath. ad Il. p. 1355. Alciphron (Epist. I. 30) a fait de cette histoire le sujet d'une lettre qu'il suppose écrite par une courtisane pour remercier Hypéride pour le service qu'il avoit rendu à la confrérie en défendant Phryné.

(131) Posidipp. ap. Athen. XIII. 60. Il s'exprime ainsi :

Βλάπτειν δοκȣ̃σα τοὺς βιȣς μείζȣς βλάβας.

(132) Sext. Emp. c. Mathem. II. 4.

(133) Harpocration, in v. *Εὐθίας*.

(134) Quintil. Inst. Orat. II. 15.

qu'elle avoit quitté Euthias pour Hypéride, et qu'elle fut absoute, parceque les juges restèrent frappés d'étonnement à la vue de son beau sein, que son avocat eut l'adresse de découvrir en leur présence (135).

Le motif de la condamnation de Démade fut du même genre que celui de la sentence portée contre Socrate. Démade voulut introduire un nouveau dieu, savoir Alexandre le Grand. Élien assure que les Athéniens le condamnèrent à une amende de cent talents (136); Athénée se contente de dix talents, ce qui me paroît plus vraisemblable (137). Les honneurs que les Athéniens décernèrent peu d'années après à Antigonus et à Démétrius Poliorcète prouvent que l'impiété faisoit chez eux des progrès rapides, ou qu'ils modifièrent d'après les circonstances leur zèle contre les innovations (138).

On dit encore qu'Aristote fut accusé d'impiété à cause d'un péan qu'il auroit chanté en l'honneur de Herméas (139): mais, si ce fait est exact, il prouve encore que les accusations d'impiété n'étoient pas toujours motivées par le zèle religieux,

(135) Posidippe dit que Phryné s'adressa à chaque juge en particulier et qu'elle les fléchit par ses larmes. Si l'affaire s'est passée ainsi, il faut avouer que les juges méritent plus d'indulgence que d'après la version ordinaire de ce récit, à moins de vouloir préférer la tournure que lui donne Eustathe (l. l.), qui dit que les juges acquittèrent Phryné par respect pour Vénus, dont elle leur sembloit être la prêtresse (*ὡς δεισιδαιμονῆσαί φασι τοὺς δικαστάς, καὶ δι' ἔλεον μὴ ἀποκτεῖναι τὴν ὑποφῆτιν καὶ ζάκορον τῆς Ἀφροδίτης*).

(136) Ælian. V. H. V. 12.

(137) Athen. VI. 58. Perizonius (ad Æl. l. l.) est du même avis. La réponse que, suivant le même auteur, les Lacédémoniens auroient donnée sur une semblable proposition (II. 19) est probablement inventée pour pouvoir débiter un bon-mot, puisqu'il est tout-à-fait ridicule de croire qu'Alexandre lui-même ait exigé qu'on l'adoràt. Athénée (l. l.) parle encore de Timagoras qui fut condamné à mort, seulement pour avoir fléchi les genoux devant le roi des Perses.

(138) Athen. VI. 62, 63.

(139) Athen. XV. 51, 52. cf. Ælian. V. H. III. 36. et Ammon. Vit. Arist. p. 11. ed. Sylb.

car on sait que, déjà du temps d'Aristote, les Grecs s'empressoient de chanter de ces cantiques pour les princes et les tyrans(140). Mais ce qui mérite notre attention, c'est que l'accusateur, ou au moins l'auteur de l'accusation contre Aristote étoit un prêtre, l'hiérophante Eurymédon(141). Suivant Diogène Laërce, le disciple d'Aristote, Théophraste, fut aussi accusé d'impiété, mais ici au moins cette accusation ne fut pas agréée du peuple, et Agnonide, qui l'intenta, eut même beaucoup de peine à échapper aux effets de l'indignation publique(142), preuve de la faveur dont jouissoit cet aimable philosophe, car l'exemple de Socrate et de plusieurs autres avoit démontré que l'injustice de l'accusation ne suffisoit pas pour la faire rejeter. Suivant le même auteur, Démétrius de Phalère réussit à sauver Théodore, qui avoit le même surnom que Diagoras(143). Suivant Athénée, il fut condamné à mort et exécuté(144).

Comme une preuve du soin scrupuleux qu'on prenoit de la religion, on pourroit alléguer ce qui, d'après Diogène Laërce, arriva à Stilpon. Ce philosophe fut cité devant l'Aréopage, pour avoir osé dire que Minerve n'étoit pas la fille de Jupiter, mais celle de Phidias, et que par conséquent elle n'étoit pas une divinité. Diogène ajoute que Stilpon se sauva en disant qu'il n'avoit pas dit que Minerve n'étoit pas une déesse, mais seulement

(140) Suivant d'autres, il fut accusé d'avoir sacrifié aux mânes de sa femme avec les cérémonies usitées en l'honneur de Cérès. Mais cette accusation est encore plus invraisemblable que l'autre. Nous en avons parlé plus haut. Cf. de Sainte-Croix, Myst. T. I. p. 259. (141) Diog. Laërt. p. 115. C.
(142) Ib. p. 122 fin. 123 in. (143) Ib. p. 58 in.
(144) Athen. XIII. 92. Plutarque (de anim. tranq. T. VIII. p. 829) rapporte que Théodore disoit que ses auditeurs prenoient de la main gauche ce qu'il leur offroit de la main droite, c'est à dire qu'on interprètoit mal ses idées sur la divinité.

qu'elle n'étoit pas un dieu. Cette mauvaise pointe n'empêcha pas l'Aréopage de le bannir (145). Mais je doute fort que, dans un temps où l'intérêt qu'on prenoit à l'orthodoxie avoit déjà refroidi considérablement, l'Aréopage ait pris à coeur un mot comme celui de Stilpon, et plus encore qu'un homme aussi spirituel que le fut Stilpon se soit amusé d'un jeu de mots aussi insipide. Si l'on avoit voulu veiller pour la doctrine, il auroit fallu condamner Épicure et Euhémère (146), mais l'orthodoxie des Grecs, extrêmement chatouilleuse sur quelques points, étoit extrêmement facile pour tout le reste. Nous en verrons bientôt les preuves.

Exemples de condamnation et de persécution à cause de sacrilège ou de crimes commis contre le culte.

Voilà tout ce que j'ai pu trouver de preuves de persécution pour cause d'impiété. Les faits qui prouvent qu'on poursuivoit le sacrilège et les crimes commis contre le culte sont beaucoup plus nombreux (147). Nous ne parlerons pas des traditions qui rapportent des supplices infligés par les dieux eux-mêmes (148) : il suffit de faire observer que le grand nombre

(145) Diog. Laërt. p. 62. A. *Θεὸς* signifie une divinité en général et un dieu.

(146) Aussi Élien les range-t-il parmi les athées, V. H. II. 31. Diogène Laërce attribue à Épicure ces paroles : N'est pas impie qui nie l'existence des dieux de la multitude, mais qui attribue aux dieux ce que leur attribue la multitude (*'Ασεβὴς δὲ ὀυχ ὁ τὲς τῶν πολλῶν θεὲς ἀναιρῶν, ἀλλ' ὁ τὰς τῶν πολλῶν δόξας θεοῖς προσάπτων.* p. 296. D.)

(147) Nous en avons déjà cité plusieurs, lorsqu'il étoit question du respect qu'on avoit pour les temples et les objets sacrés.

(148) On peut ranger dans cette classe le récit au sujet de la mort de Phérécyde. Les Déliens disoient qu'elle fut un effet de la colère d'Apollon, parceque Phérécyde avoit dit qu'il n'offroit des sacrifices à aucune divinité, et qu'il n'en vivoit pas moins heureux et content. Ælian. V. H. IV. 28. Le savant Perizonius fait observer (ad h. l.) que Phérécyde, qui d'ailleurs n'étoit rien moins qu'impie, n'a voulu parler que des sacrifices sanguinolentes, et qu'il n'a nullement prétendu ne pas honorer les dieux. Ceci est très probable, Phérécyde étant le précepteur de Pythagore.

de ces traditions est une preuve indirecte pour la manière dont le peuple envisageoit le sacrilège. Mais d'ailleurs l'histoire prouve que le peuple défendoit les sanctuaires et les cérémonies sacrées avec beaucoup plus de zèle que la doctrine. On dit qu'Éschyle fut renvoyé de la plainte qu'on avoit portée contre lui pour cause de divulgation des mystères, mais les auteurs ne s'accordent pas sur le motif de cette absolution [149]. Le nombre des supplices infligés pour cause de sacrilège où d'injures faites aux temples ou aux statues est trop considérable, pour qu'on puisse les énumérer tous. Nous en citerons quelques-uns.

Dans l'île de Corcyre ceux qui avoient coupé des palissades dans le bois sacré de Jupiter furent condamnés à payer un statère pour chaque palissade [150]. Les Athéniens chassèrent les Déliens de leur île et les forcèrent à chercher un refuge à Adramyttium dans l'Asie-Mineure, parcequ'à cause de quelque crime commis longtemps auparavant, ils n'étoient pas dignes d'habiter l'île d'Apollon [151]. Les témoignages des auteurs qui parlent de l'histoire d'Ésope diffèrent trop, pour qu'il soit possible de s'assurer de la vérité [152], mais ce qui

[149] Clem. Alex. Strom. II. p. 387. Arist. Mor. ad Nicom. III. 1. Ælian. V. H. V. 19. Nous en avons parlé, lorsqu'il étoit question des mystères.

[150] Thucyd. III. 70. On peut compter chaque statère à environ quarante florins d'Hollande.

[151] Thucyd. V. 1 Quelque temps après les Athéniens les ramenèrent dans leur île (ib. 32), parceque depuis le moment de l'expulsion des Deliens ils avoient été constamment malheureux dans la guerre.

[152] Le scholiaste d'Aristophane (ad Vesp. 1437) raconte que les Delphiens, irrités d'un bon-mot que leur avoit lâché Ésope, cachèrent une coupe d'or dans le bagage de ce poëte, et le condamnèrent ensuite à mort sur cette évidence. Suivant Plutarque (de ser num. vind. T. VIII. pag. 203), Ésope s'attira leur ressentiment en renvoyant à Crésus l'argent que celui-ci lui avoit ordonné de distribuer parmi eux. Ni Hérodote (II. 134) ni Suidas

en résulte, comme d'autres passages (153), c'est que les Delphiens avoient la coutume de punir les sacrilèges en les jetant d'un rocher dans un précipice. Lysias proposa aux Hellanodices de ne pas recevoir à Olympie les théores de Dénys de Syracuse, à cause des sacrilèges qu'il avoit commis (154). Élien raconte que les Athéniens punirent de mort un homme qui avoit coupé un arbre dans le bois sacré d'un héros, et qu'un certain Atarbe fut condamné pour avoir tué un moineau sacré d'Esculape (155). Le même auteur parle d'un enfant qui fut condamné à mort, pour avoir ramassé une feuille d'or de la couronne d'une statue de Diane (156).

Il est vrai, l'autorité d'Élien n'est pas de nature à nous forcer d'admettre ces horreurs sur sa parole, mais il y a des faits avérés qui prouvent au moins la possibilité des traits rapportés par cet auteur (157). Il suffiroit de citer l'affaire des hermocopides et des mystères imités. On sait quelle étoit l'animosité du peuple athénien contre les auteurs de ce crime, et combien de victimes, probablement innocentes, tombèrent sur la délation non prouvée de l'un des prévenus (158).

(in v.) ne spécifient le crime dont on accusa Ésope, mais tous s'accordent à assurer qu'il fut innocent. Suivant Plutarque et Hérodote, Apollon punit les Delphiens.

(153) Voyez p. e. Ælian. V. H. XI. 5, Aristot. Rep. V. 4 (T. II. p. 294. D).

(154) Diod. Sic. T. I. p. 724 fin.

(155) Ælian. V. H. V. 17. Perizonius croit que ce fut un coq, parcequ'il y a παιάξας, et que les moineaux ne se laissent pas facilement frapper. Fabrettus est d'avis qu'Élien a voulu parler d'un corbeau. (156) Ib. 16.

(157) Une histoire semblable à la condamnation de l'enfant, dont nous venons de parler, se trouve chez Pausanias, VIII. 23. 5. Nous en avons déjà parlé plus haut.

(158) Thucyd. VI. 27, 60. Diod. Sic. T. I. p. 543. Plut. Alcib. 19.

Ici encore la religion étoit identifiée avec la politique, car la principale cause de cette fureur populaire étoit la crainte de quelque conjuration contre la démocratie (159).

L'histoire de la Grèce offre quelques exemples de guerres allumées pour cause de sacrilége. Deux statues en bois devinrent l'objet d'une grande animosité entre les Athéniens et les Éginètes, animosité qui se communiqua même aux femmes, et qui eut des suites fâcheuses pour les relations tant commerciales que politiques de ces peuples voisins l'un de l'autre (160). Les Argiens firent la guerre aux Épidauriens, parceque ceux-ci avoient negligé d'envoyer des sacrifices à Apollon, comme ils en avoient la coutume (161). Plutarque assure que Solon fut admiré et applaudi par les Grecs à cause de la guerre qu'il suscita aux Cirrhéens sacriléges (162). Cette guerre fut considérée comme une expédition sacrée, comme une croisade, pour ainsi dire, entreprise pour défendre la cause de dieu (163).

(159) Ceci résulte évidemment du récit des auteurs cités. L'hiérophante Théodore, qui refusa de révoquer l'imprécation prononcée contre Alcibiade, dit: Mon imprecation ne sauroit lui nuire, s'il n'a eu aucune mauvaise intention *contre l'etat*. Plut. Alcib. 33 fin. Nepos (Alcib. III. 6) dit: idque non ad religionem, sed ad conjurationem pertinere existimabatur. cf. ib. 3. Le ton que prend Lysias (c. Andoc. Oratt. Att. T. I. surtout p. 216, 217) est celui du zèle religieux.

(160) Herod. V. 82—88. (161) Thucyd. V. 53.

(162) Plut. Sol. 11.

(163) Éschine (c. Ctesiph. Oratt. Att. T. III. p. 417) rapporte l'oracle donné contre les Cirrhéens. La Pythie ordonna de faire la guerre aux Cirrhéens et aux Acragallides tous les jours et toutes les nuits, de dévaster leur pays et de les vouer eux-mêmes au service d'Apollon Pythius, de Diane, de Latone et de Minerve Pronoia, et de ne pas permettre que leurs terres fussent jamais ensemencées par qui que ce fût. Les Amphictions, dit Éschine, sur la proposition de Solon, législateur, poëte et philosophe célèbre, marchèrent contre les réprouvés (ἐναγεῖς), ils rasèrent leur ville, comblèrent leur port et les réduisirent eux-mêmes en servitude; ils s'engagérent mutuellement par des ser-

Dans la guerre sacrée contre les Phocéens, les Locriens prièrent les Thébains de venir au secours du dieu ([164]). Ici, comme ailleurs, la politique se mêla au zêle religieux ([165]) : cependant l'animosité et la cruauté avec lesquelles on poursuivit les Phocéens, après que Philomèle eut pillé le temple de Delphes, sont remarquables. Non seulement les Phocéens eux-mêmes, mais jusqu'aux soldats qu'ils avoient à leur solde furent massacrés sans miséricorde : aussi, dit Diodore, n'y avoit-il que des gens impies et sans principes qui s'enrôlassent à leur service ([166]). Les villes de l'infortunée Phocide furent détruites, les habitants désarmés et chassés de leur patrie, poursuivis, maltraités, tués et voués à la colère des dieux ([167]). Remarquons surtout la véhémence avec laquelle l'auteur à qui nous devons ces particularités s'exprime au sujet de ces infortunés. Il attribue la fin de Philomèle à la vengeance céleste ([168]). Il reproche aux Lacédémoniens d'avoir embrassé la cause des sacrilèges qui avoient pillé le temple du dieu auquel eux-mêmes étoient redevables de la constitution et des lois sous lesquelles ils vivoient ([169]). Suivant

ments et des imprécations terribles à ne jamais permettre que les terres de ces infortunés fussent habitées.

([164]) Diod. T. II. p. 104 in.

([165]) Diodore (l. l.) ajoute avec une grande naïveté que les Béotiens résolurent de satisfaire à la prière des Locriens, tant pour défendre la cause de la religion, que parcequ'ils avoient grand intérêt à ce que les décrets des Amphictions fussent exécutés.

([166]) Diod. Sic. T. p. 105. cf. p. 132 in. et Paus. X. 2. 2 fin. Jusqu'aux Lucaniens en Italie les poursuivoient et les massacroient. ib. p. 131 fin.

([167]) Ib. p. 129.

([168]) Diod. Sic. T. p. 105 fin. Ἀσεβεῖς, πονηρότατοι, ἐναγεῖς, voilà les épithètes qu'il leur donne. Voyez p. e. p. 106. l. 40.

([169]) Ib. p. 126 fin. 127 in. Voyez les reproches amèrs que Justin adresse aux Athéniens, VIII. 12. 8 sq. Tantum facinus admisisse ingenia omni doctrina exculta, pulcerrimis legibus insti-

lui, la mort d'une troupe de Phocéens, qui, s'étant réfugiés dans un temple d'Apollon, y périrent par les flammes, étoit une juste punition que leur infligeoit la divinité ([170]). Il énumère avec complaisance les différentes calamités qui survinrent aux chefs des Phocéens et la fin malheureuse qu'eut chacun d'eux. Ses expressions sont celles d'un fanatique ([171]). Les malheurs qu'essuyèrent les villes alliées des Phocéens sous la domination des Macédoniens sont encore attribuées à la même cause. Diodore parle même de supplices que les dieux infligèrent aux femmes qui avoient porté des ornements conservés dans le temple ([172]). C'est avec un plaisir vraiment barbare qu'il raconte la fin malheureuse d'un des exilés qui seul paroissoit avoir échappé à la vengeance divine ([173]). Le bon Plutarque n'est pas moins partial à ce sujet. Timoléon avoit pris à sa solde une partie de ces mercenaires détestés de tout le monde. Par leur valeur et leur bonne conduite ils contribuèrent beaucoup aux avantages que remporta ce général. Mais une partie de ces gens ayant été envoyés pour défendre Messène contre les Carthaginois, ils furent taillés en pièces; d'autres périrent dans d'autres expéditions. Plutarque, en racontant ceci, ajoute que c'est une preuve de la grâce divine, évidente non seulement dans les victoires de Timoléon, mais même dans ses revers, puisque la vengeance céleste n'opprima

tutisque firmata, ut, quid posthac succensere jure Barbaris possent, non haberent.

([170]) Ib p. 127 fin. 128 in. *Τοῖς γὰρ ἱεροσύλοις ἔδοξε τὸ θεῖον μὴ διδόναι τὴν ἐκ τῆς ἱκεσίας συγχωρȣμένην ἀσφάλειαν.*

([171]) *Πᾶσι τοῖς προσαψαμένοις μόνον τῆς παρανομίας ἀπαραίτητος ἐκ τȣ̃ δαιμονίȣ ἐπηκολȣ́θησε τιμωρία.* ib. p. 130. l. 65 sq.

([172]) Ib. p. 132. L'une d'elles qui avoit porté le collier d'Hélène devint une prostituée, une autre périt dans un incendie, allumé par son propre fils etc.

([173]) Ib. p. 142.

ses auxiliaires qu'après qu'il en eut eu tout l'avantage possible, et que la Providence eut soin que les impies n'entraînassent pas dans leur chute l'homme de bien qui les avoit employés (174). Après ce qu'on vient de lire, on ne s'étonnera pas, sans doute, de voir Diodore prodiguer les plus grands éloges à Philippe comme au défenseur de la bonne cause, comme au héros de la religion, partialité qui paroîtra d'autant plus excusable qu'il est évident que cette opinion étoit celle de la plus grande partie des contemporains de ce prince (175). Observons en passant que les passages que nous venons de citer prouvent que, quoiqu'en disent plusieurs auteurs modernes, le respect qu'on avoit pour l'oracle de Delphes n'avoit pas si fort diminué.

Il est curieux de comparer avec les témoignages qu'on vient de lire le compte que le rusé Éschine rend lui-même de la sainte ardeur dont il enflamma le conseil des Amphictions, et de la fureur avec laquelle ce sage collège, entouré de la jeunesse de Delphes, marcha aux champs de Cirrha, pour y renouveler les scènes de dévastation dont le pieux Éschine avoit fait l'éloge (176); mais, après avoir lu cette

(174) Plut. Timol. 30. Ὅπως μηδεμία τοῖς ἀγαθοῖς ἀπὸ τῆς τῶν κακῶν κολάσεως βλάβη γένηται.

(175) Incredibile quantum ea res apud omnes nationes Philippo gloriae dedit. Illum vindicem sacrilegii, illum ultorem religionum quod orbis viribus expiari debuit, solum qui piacula exigeret extitisse. Dignum itaque qui diis proximus haberetur, per quem deorum maiestas vindicata sit. Justin. VIII. 2. 5 sq.

(176) Voyez Æschin. c. Ctesiph. (Oratt. Att. T. III. p. 417 sq., surtout p. 422, 423). Avec une inhumanité en effet barbare, il représente la ruine de Thèbes et les malheurs qui avoient accablé Sparte et sa propre patrie comme une peine justement méritée, qui leur avoit été infligée par la divinité, parceque ces villes n'avoient pas pris part à la croisade dont nous venons de parler (ib. p. 424 fin. 426 fin. 427), tandis qu'il représente les victoires d'Alexandre comme des effets de la grâce divine, à cause de la piété de son père Philippe. Ce malheureux pays des Cirrhéens donna une troisième

tirade, on n'a qu'à consulter la partie du discours de Démosthène où ce zélé patriote découvre la trahison du rhéteur mercenaire, pour se persuader que le zèle religieux qui sembloit animer Éschine n'étoit autre chose qu'un moyen employé par lui pour exécuter le plan concerté avec Philippe, afin de fournir à celui-ci une nouvelle occasion de se mêler dans les affaires de la Grèce, et d'y éteindre la liberté, sous le prétexte spécieux de venir au secours de la religion (177).

Enfin on ne punissoit pas seulement ceux qui avoient volé les temples ou injurié les statues, mais aussi ceux qui avoient commis quelque irrégularité dans le service. Les Béotarques empêchèrent Agésilas de faire en Aulide un sacrifice en l'honneur de Diane, parcequ'il avoit employé à cet office son propre devin, et non celui qui venoit d'être appointé par eux (178). L'hiérophante Archias fut accusé d'impiété, non parceque, dans une fête de Cérès, il avoit offert un sacrifice pour une courtisane, mais parcequ'il l'avoit offert à une époque indue, et parcequ'en le faisant, il s'arrogea un office qui appartenoit de droit à la prêtresse de Cérès (179). Platon ne voulut pas permettre que les particuliers eussent des lieux sacrés (*ἱερά*) dans leurs maisons. Il ordonna que quiconque voudroit offrir des sacrifices, apportât les victimes aux prêtres et qu'il priât avec eux. La contravention contre cette loi, si elle n'étoit pas trop grave, devoit être punie d'une amende,

fois occasion à une guerre sacrée, savoir lorsque les Étoliens s'avisèrent de s'en rendre maîtres, Justin. XXIV. 1.

(177) Voyez Demosth. pro coron. (Oratt. Att. T. IV. p. 245—250).

(178) Plut. Ages. 6. L'auteur dit que les Béotarques prétendoient qu'en cela Agésilas agit *παρὰ τὰς νόμας καὶ τὰ πάτρια Βοιωτῶν*.

(179) Demosth. ap. Athen. XIII. 65. *Νομίμα ὄντος ἐν ταύτῃ τῇ ἡμέρᾳ ἱερεῖα μὴ θύειν, ἀδὲ ἐκείνα ούσης της θυσίας, ἀλλὰ τῆς ἱερείας.*

mais si quelqu'un commettoit quelque faute importante, soit dans son service particulier, soit dans le service public, il devoit être puni de mort. Platon ordonna aux nomophylaces de prononcer la sentence (180). Les motifs de cette ordonnance sont la difficulté qu'il y a à connoître la manière dont il faut consacrer les lieux saints et offrir des sacrifices (181), et la crainte que les impies, en tâchant d'apaiser la colère de la divinité par leurs sacrifices privés, ne l'animent au contraire de plus en plus et n'attirent sur la république entière la vengeance céleste. Démosthène parle avec indignation de l'innovation introduite par Éschine, lorsque celui-ci fit célébrer dans la ville la fête d'Hercule qui, suivant la coutume reçue, devoit être célébrée à la campagne, et il s'étonne que les Athéniens ne l'en aient pas puni (182). C'étoit aussi comme innovateurs dangereux qu'on condamnoit quelquefois à mort les sorciers. Nous en avons rapporté les exemples plus haut (183).

Conclusion favorable pour la religion des Grecs.

Je crois qu'il résulte de ce que nous venons de dire que le zèle religieux des Grecs s'animoit beaucoup plus vite et

(180) La différence est exprimée ainsi : *ἐὰν δὲ τις ἀσεβήσας μὴ παιδίων ἀλλ' ἀνδρῶν ἀσέβημα ἀνοσίων γένηται φανερος.* Plat. Leg. X p. 674. E—fin.

(181) *Ἱερὰ καὶ θεὸς ὀ ῥάδιον ἱδρύεσθαι· μεγάλης δὲ διανοίας τινὸς ορθῶς δρᾶν τὸ τοιοῦτον.* ib. E. Un peu auparavant Platon avoit meme conseillé de condamner à un confinement de cinq ans les personnes qui, quoique d'ailleurs de bonne conduite, nient l'existence des dieux, et même de leur infliger la peine capitale en cas de recidive, ib. B. sq Ceci ne s'accorde pas trop bien avec la tolérance qu'il professe dans le même livre (p. 666. D. sq.), où il dit qu'il ne faut pas tuer les athées, mais qu'i faut tâcher de les convaincre par des raisons.

(182) Demosth. de fals. legat. (Oratt. Att. T. IV. p. 330 fin. 331 in. *καθ' ὁ πάτριον ἦν*).

(183) T. V. p. 275. On pourroit ajouter aux passages cités dans cet endroit Æsop. fab. ed. Schneid. p. 21 fin.

avec plus de violence à cause d'un sacrilège ou de quelque irrégularité commise dans le culte, qu'à cause d'une différence d'opinion dans la doctrine; je crois qu'il est évident que plusieurs des commotions excitées pour venger l'honneur ou les possessions de quelque divinité ne furent que des prétextes pour cacher des vues politiques, et que le motif même qui faisoit poursuivre ceux qui divulguoient les mystères ou qui ne sacrifioient pas aux dieux que l'état avoit reconnus comme tels, ou qui ne le faisoient pas en temps et lieu prescrits par la loi, étoit entièrement subordonné à la politique, ou au moins lié si intimement avec la constitution de l'état que ces péchés devoient être considérés comme des attentats contre l'ordre social plutôt que comme des crimes de religion.

Or, je ne crois pas qu'on regardera comme des exemples d'intolérance les peines infligées à des sacrilèges ou les guerres entreprises pour la profanation de quelques terres attenantes à un temple. L'intolérance ne peut porter que sur des opinions, les opinions ne peuvent être condamnées que lorsqu'il y a un système de théologie, et le système de théologie ne peut exister sans église, sans une congrégation de prêtres séparée de l'autorité civile. Rien de tout cela n'avoit lieu en Grèce. Nous l'avons vu lorsqu'il étoit question des prêtres; ce que nous en avons dit a été confirmé par nos recherches sur les mystères. Par conséquent, la seule opinion qui pût donner occasion à des persécutions religieuses étoit celle qui, en niant l'existence des dieux, ou en leur substituant des divinités non reconnues par l'autorité publique, attaquoit l'état et étoit considérée comme un crime de lèse nation, non comme une hérésie. Parmi les faits que nous venons d'alléguer nous n'avons trouvé qu'un seul exemple d'une accusation de ce genre intentée ou plutôt amenée par un prêtre. Par-

tout ce sont les citoyens qui accusent les impies, et ce ne sont pas les prêtres, ce sont les tribunaux, à Athènes l'Aréopage, ou le peuple lui-même, qui les jugent.

Mais d'ailleurs, quand même le nombre des preuves de véritable intolérance seroit bien plus considérable qu'il ne l'est en effet, pour prouver que les Grecs n'étoient rien moins qu'intolérants en matière de religion, il ne faudroit qu'une seule comédie d'Aristophane ([184]). Il est vrai, ce poëte, par ses Nuées, prouva combien il étoit ennemi des philosophes et de leurs doctrines impies: néanmoins il seroit difficile de comprendre comment on ait pu tolérer les satires que fit cet auteur sur les divinités populaires, s'il n'étoit pas connu que la religion de ses contemporains étoit traditionnelle et pour ainsi dire historique. On pouvoit railler ces traditions sans nuire à la religion ni au respect qu'on devoit aux dieux([185]). On pouvoit penser à ce sujet ce qu'on vouloit ([186]); jamais les Grecs ne s'avisèrent-ils de rédiger un systéme de théologie; ils ne comprenoient pas même que les opinions de l'un pussent jamais servir de régle pour celles d'un autre. Qui donc seroit assez hardi de prétendre prescrire à ses concitoyens ce qu'il falloit qu'il crussent? L'état, voilà le vrai souverain

([184]) Il est inutile de répéter ce que nous avons dit sur ce sujet. On pourroit y ajouter Av. 551—626 et l'argument qu'apporte Nicias pour l'existence des dieux (Eq. 33 sq.). Crois-tu qu'il y ait des dieux? demande Démosthène. Sans doute, lui répond Nicias. Et comment le prouves tu? demande encore Démosthène. Nicias répond:

Ὁιιὴ θεοῖσιν ἐχθρὸς εἰμ' ἐκ εἰκότως.

([185]) Voyez, à ce sujet, Jacobs, Verm. Schr. T. III. p. 324, 325, et les passages de Lucien qu'il cite dans la note. Les farces faisoient même partie du culte, et, comme le dit très bien M. Benjamin Constant, les Grecs étoient persuadés que leurs dieux entendoient, comme eux, la plaisanterie (de la Relig. T. IV. p. 353).

([186]) La route est large (*πλατεῖα κέλευθος*) disoit Bacchylide (ap. Plut. Num. 4).

en matière de religion ; adorer les dieux qu'adoroit l'état, les adorer comme les adoroit l'état, se soumettre aux règles que prescrivoit l'état au sujet des cérémonies, voilà le catéchisme du Grec. Il pouvoit se moquer des dieux, pourvu qu'il leur apportât des victimes ; il pouvoit penser sur eux ce qu'il vouloit, mais abattre leurs arbres, labourer leurs terres, mutiler leurs statues, c'étoit un crime capital. Aristophane, en lançant contre eux les bouffonneries les plus grossières, étoit applaudi : Alcibiade, parcequ'on croyoit qu'il avoit coupé le nez à quelques Hermes, étoit voué aux puissances infernales ([187]). Avouons que la tolérance des Athéniens, bien que considérable, étoit toujours loin de cette indulgence pour la persuasion d'autrui qui est le caractère du vrai philosophe ([188]). Ils ne se soucioient guère, il est vrai, d'examiner si les Égyptiens ou les Perses étoient aussi assurés de leur salut qu'ils croyoient l'être eux-mêmes, mais ils n'auroient pas permis qu'un Égyptien vînt à Athènes adorer des chats ou des ichneumons dans les temples de Minerve ou de Vénus.

([187]) Et que ce genre de crimes même étoit quelquefois traité avec indulgence, ceci semble résulter de la réponse attribuée à la Pythie, rapportée par Athénée, XIII. 84 fin. Suivant le récit de Suidas (in v. μητραγύρτης), les Athéniens furent punis par une peste, pour avoir tué quelqu'un qui sans autorisation avoit initié les citoyens aux mystères de la Mère des dieux.

([188]) Maxime de Tyr en peut être cité comme un exemple éclatant. Diss. VIII fin. T. I. p.148, 149. Que la piété du Grec, dit-il, soit excitée par l'art de Phidias, celle de l'Égyptien par la vénération qu'il a pour un animal, qu'on croie voir Dieu dans une rivière, dans le feu, dans les astres, tout cela ne me regarde pas : si seulement celui qui le croit sait ce qu'il adore, le craint et l'aime, et ne l'oublie jamais. — Alexandre le Grand avoit déjà réalisé cette idée : à Troyes il offrit des sacrifices à Achille et à Priam ; à Memphis il adora Apis, à Tyr Melkarth, à Babylone Bélus. Les républiques grecques étoient loin de cette libéralité dans le culte ; pour la doctrine, ils n'y pensoient pas.

Quelques réflexions sur la persécution qu'Antiochus Épiphane fit subir aux Juifs.

Cependant, il y a un phénomène dans l'histoire de la religion des Grecs qui, bien qu'il se rapporte encore entièrement au culte, semble cependant fournir un exemple de persécution religieuse qui approche beaucoup des preuves qu'en offre l'histoire moderne. Ce phénomène n'appartient pas aux temps dont nous parlons dans cet ouvrage, mais il appartient aux Grecs, et il ne seroit donc pas étonnant qu'on crût y voir un argument contraire au résultat de nos recherches actuelles. Je ne puis donc le passer sous silence. Je veux parler de la persécution des Juifs par Antiochus Épiphane. Cette persécution étoit violente. Le mépris avec lequel ce prince traita le temple et les livres sacrés des Israélites, les supplices cruels qu'il inventa pour les forcer à renoncer à leurs coutumes religieuses ou à manger de la chair d'animaux qu'ils regardent comme immondes, ce mépris et ces supplices, assez connus par le témoignage qu'en rendent Flave-Josèphe, l'auteur de l'histoire des Machabées et plusieurs autres auteurs, surpassent tout ce qu'on trouve en ce genre dans l'histoire des Grecs. Malgré tout cela, je suis persuadé que l'histoire d'Antiochus Épiphane sert plutôt à fortifier qu'à détruire les preuves que nous venons d'alléguer en faveur de la tolérance des Grecs.

D'abord les cruautés qu'exerça Antiochus ne furent pas les effets du désir de convertir les Juifs, mais une suite des intrigues de la faction du souverain pontife Onias, qui, pour se menager un appui contre ses adversaires, les sectateurs de Jésus ou Jason, frère d'Onias, tâcha de se rendre agréable au roi en imitant les moeurs grecques (189). Ensuite le but principal d'An-

(189) Flav. Jos. Antiq. Jud. XII. 5. 1. Lysias, l'un des mi-

tiochus paroît avoir été de s'enrichir par le pillage du temple([190]). Il voulut forcer les Juifs à prendre part aux sacrifices de porcs qu'il faisoit sur l'autel sacré, il est vrai : mais au commencement au moins il ne le faisoit que pour se moquer d'eux, et les cruautés qui s'ensuivirent furent provoquées principalement par la résistance qu'ils lui offrirent([191]).

Mais, quand même Antiochus auroit eu d'abord l'intention d'exterminer la religion des Juifs (comme il paroît l'avoir eue dans la suite), il est évident qu'il ne conçut ce plan, d'ailleurs si peu conforme à la tolérance propre aux Grecs, que par suite de l'aversion que lui inspiroient l'intolérance et l'orgueil des Juifs. L'humeur insociable de cette nation est connue ; on sait qu'elle étoit, pour ainsi dire, isolée au milieu des peuples de l'ancien monde, qu'elle les méprisoit comme des races abjectes et indignes de la faveur divine, dont seule elle se croyoit honorée. On sait comment cet

nistres d'Antiochus, déclara ouvertement être persuadé que cet Onias fut le premier auteur de toutes les calamités qui s'ensuivirent, ib. XII. 9. 7.

([190]) Antiochus ne pilla pas le temple de Jérusalem, parceque c'étoit un temple juif, mais parcequ'il étoit plein de richesses; il voulut traiter de la même manière le temple de Diane à Élymaïs, attentat qui parût aussi sacrilège à Polybe que le pillage du temple de Jérusalem le parut à Josèphe. Ant. Jud. XII. 9. 1. L'auteur du livre des Machabées (I Macc. VI. 12. II Macc. IX) représente Antiochus lui-même attribuant sa mort au mal qu'il avoit fait aux Juifs.

([191]) Ib. 5. 2—4. Je sais qu'on pourroit m'objecter qu'en raisonnant ainsi on pourroit rejeter sur les persécutés la faute de toutes les persécutions, même des plus cruelles et des plus arbitraires : mais on n'a qu'à lire le récit de Flave-Josèphe et même celui de l'auteur du livre des Machabées, pour se convaincre que la haine des Juifs contre les Grecs n'étoit pas moindre que l'animosité de ceux-ci. Il suffit de citer l'histoire d'Éléazar (II Maccab. VI), vieillard que les ministres du roi voulurent sauver, mais qui les força, pour ainsi dire, lui-même à le conduire au supplice.

orgueil irrita les Grecs et les autres nations tant asiatiques qu'européennes, et je crois que c'est à l'animosité qui en fut la suite, qu'il faut attribuer l'origine de tous ces contes ridicules sur le séjour des Juifs en Égypte, sur la cause de leur expulsion et sur les rites abominables de leur culte, qu'on trouve chez les auteurs profanes (192).

En effet, Flave-Josèphe, qui, en reprochant aux Grecs leur intolérance, ne cite que quelques-uns des exemples que nous avons allégués plus haut, savoir Socrate, Anaxagore, Protagoras, Diagoras et une prêtresse condamnée à mort, pour avoir introduit des divinités étrangères (193), Flave-Josèphe, qui nomme le roi Joram un enragé, parcequ'il força ses sujets à adorer les dieux d'autres peuples (194), ce même Flave-Josèphe approuve fort la conduite de Jéhu, qui fit tuer les prêtres qui avoient toujours sacrifié à leur propre dieu Baäl (195). Qu'on voie dans le livre des Machabées le ton d'aigreur sur lequel on y décrit la mort d'Antiochus Épiphane. Il est remarquable que, suivant l'auteur du livre des Ma-

(192) On racontoit que les Juifs avoient été tous atteints de la lèpre, qu'ils avoient voulu introduire une nouvelle religion en Égypte, et que l'un et l'autre fut la cause de leur expulsion. Voyez entre autres les fragments de Manéthon et de Bérosus chez Eusèbe et Diod. Sic. T. II. p. 541 fin.—544. Les ministres du roi Antiochus Sidétès, en l'exhortant à suivre l'exemple d'Antiochus Épiphane, lui représentèrent que les Juifs étoient une race maudite, que seuls ils s'isoloient de tous les habitants de la terre et regardoient comme ennemis tous ceux qui n'étoient pas de leur religion, et qu'Antiochus Épiphane, pour les punir de cet orgueil et de cette misanthropie, avoit voulu les contraindre à vivre comme le reste des mortels, ib. p. 524 fin. 525 in. Justin (XXXVI. 2, 3), qui s'exprime avec beaucoup plus de ménagement, dit que l'isolement dans lequel vivoient les Juifs étoit une sorte de représailles prises par eux pour se venger de ce que les Égyptiens les avoient chassés comme lépreux.

(193) Jos. c. Apion. II. 37. (194) Jos. Ant. Jud. IX. 5. 1 fin.
(195) Ib. IX. 6. 6 fin.

chabées, la même maladie qui, d'après les Grecs, consuma Phérécyde, à cause de son impiété envers Apollon, mit fin aux jours d'Antiochus, à cause des sacrilèges qu'il avoit commis à Jérusalem. Et qu'Antiochus Épiphane fait une exception à la règle, ceci est prouvé par le témoignage de Flave-Josèphe lui-même, qui fait mention honorable de l'impartialité et de la tolérance tant d'Agrippa que de Nicolas de Damas, qui accordèrent aux Juifs la permission d'adorer Dieu comme ils le jugeoient convenable, malgré les Ioniens, qui s'y étoient opposés, quoique nullement par intolérance, mais seulement parcequ'ils ne croyoient pouvoir regarder les Juifs comme concitoyens, s'ils n'adoroient pas les mêmes dieux [196], absolument comme les Athéniens, qui abhorroient tout changement de religion comme une violation de la constitution. Encore, quels soins n'avoit pas pour le culte des Juifs Antiochus le Grand [197]; avec quels ménagements ne les traita pas Antiochus Sidétès [198].

[196] Flav. Jos. XII. 3. 2. *Ἀξιοῦντων δὲ, εἰ συγγενεῖς εἰσιν αὐτοῖς Ἰουδαῖοι, σέβεσθαι τοὺς ἰδίους αὐτῶν θεούς.* Aussi les Ioniens n'exigèrent-ils pas que les Juifs changeassent de religion pour eux: ils posèrent en alternative, ou que les Juifs ne fussent pas considérés comme leurs citoyens, ou que, s'ils vouloient appartenir au même état, ils adorassent aussi les mêmes dieux. Agrippa donna ici une preuve de tolérance tout-à-fait inconnue chez les anciens, ajoutons et chez les modernes, pendant la plus grande partie de leur histoire. Les Grecs avoient la même aversion pour les Chrétiens. Eusèbe certifie que les Païens reprochoient aux Chrétiens d'être des impies (*τὰ μέγιστα ἀσεβεῖν*), entre autres parcequ'ils n'observoient pas la loi qui défendoit de changer la religion ordonnée par la constitution de l'état (*δέον σέβειν ἕκαστον τὰ πάτρια, μηδὲ κινεῖν τὰ ἀκίνητα, στοιχεῖν δὲ καὶ ἐφέπεσθαι τῇ τῶν προπατόρων εὐσεβείᾳ, ἀλλὰ μὴ πολυπραγμονεῖν ἔρωτι καινοτομίας*). Euseb. Praep. Euang. IV. 1. p. 130. C.

[197] Flav. Jos. XII. 3. 3, 4.

[198] Diod. Sic. T. II. p. 524 fin. 525.

Je me suis arrêté peut être trop longtemps à ce sujet, mais il m'importoit de mettre dans tout son jour l'un des avantages les plus essentiels de la religion grecque. Personne, sans doute, ne reprochera à la religion chrétienne les horreurs dont se sont rendus coupables ceux qui la professoient : cependant ces horreurs ont été commises, tandis que l'histoire de la religion des Grecs, comparée, sous ce rapport, avec celle de la religion chrétienne, est, pour ainsi dire, pure et sans tache. Les persécutions pour cause de sacrilège ont été souvent cruelles, nous l'avouons : mais au moins y avoit-il là un crime dont on pût accuser ceux qu'on poursuivoit. Les Diagoras et les Protagoras, s'ils refusoient de reconnoître les dieux de leur pays, savoient d'avance à quoi ils devoient s'attendre, le culte de ces dieux étant une obligation civique comme l'étoit l'obéissance à toutes les autres lois. Mais jamais on n'a vu dans l'antiquité des prêtres ou des princes condamner aux flammes des personnes qui n'avoient d'autre tort que celui de n'être pas d'accord avec eux sur tous les points d'un système inventé par eux-mêmes ; jamais on n'y a vu, pour une raison semblable, des populations entières chassées de leurs habitations, poursuivies, maltraitées et livrées à toutes les horreurs de l'exil et de l'indigence ; jamais le monde ancien n'a vu des prêtres interdisant aux princes l'entrée dans le séjour des bienheureux, jamais des princes forçant leurs sujets, par la crainte des supplices les plus horribles, à penser comme eux, jamais l'antiquité n'a connu de Torquemada ou de Philippe II. Chez les Grecs il y eut des parjures, comme partout ailleurs, mais au moins le parjure étoit parjure chez eux ; jamais un hiérophante n'a poussé l'audace jusqu'à annoncer aux initiés que la trahison, que la plus noire perfidie n'étoient plus de crimes, aussitôt qu'il lui plairoit de les délier du serment qu'ils avoient prêté, jamais

l'antiquité n'a connu de Grégoire VII ou d'Innocent III ([199]).

Je ne fais ces réflexions que pour constater des faits : et, si nous avons de justes raisons de préférer notre religion à celle des Grecs, il seroit injuste de ne pas convenir d'un avantage réel que celle-ci avoit sur la nôtre ([200]). Mais nous n'avons nullement l'intention de les comparer: nous n'avons eu d'autre but que celui de remplir les devoirs d'historien de la civilisation tant morale que religieuse d'un des peuples les plus remarquables qui aient existé. Cette histoire prouve que la religion des Grecs, quelque imparfaite qu'elle fût, pouvoit satisfaire à leurs besoins ; elle prouve que la corruption des moeurs et le mépris pour la religion marchoient à pas égaux, et que, s'il est à déplorer que ces

([199]) Je ne puis me défendre d'ajouter ici un passage de l'Essai sur la Religion des Grecs (p. 263), ouvrage cité de temps en temps dans le cours de ces recherches: Nous savons que l'Evangile n'a point commandé la journée de la S. Barthélémi, ni le massacre des Protestants en Irlande, les expéditions barbares des Cevennes, l'assassinat des rois, ni toutes les horreurs dont nos fastes sont souillés. Mais il n'est pas moins vrai de dire qu'un pareil prétexte manquoit aux anciens ; que ce mobile puissant qui a produit tant de crimes, n'entroit pas dans les ressorts de leur constitution, et qu'ils n'ont jamais employé l'arme terrible du fanatisme.

([200]) M. Meiners nie l'existence de cet avantage (Allg. Krit. Gesch. d. Relig. T. 1. p. 80 sq.). Nous sommes parfaitement d'accord avec cet écrivain que, lorsque les sectateurs du théisme sont tels qu'il les décrit (p. 89), c'est à dire lorsqu'ils sont parfaits, ils sont aussi peu intolérants que les polythéistes : mais il ne s'agit pas de ce qui pourroit avoir lieu, mais de ce qui a eu lieu. M. Meiners lui-même fournit, sans le savoir, une preuve contre sa thèse : c'est le mépris avec lequel il traite la religion des Grecs. Je me contente des paroles suivantes que je trouve p. 78. not. Es ist unbegreiflich, wie ein so scharfsinniger Mann, als der Geschichtschreiber von Griechenland ist (Gillies), der Religion der Griechen in der Heldenzeit wohlthätige Einflüsse auf die Sitten und das Leben ihrer Anhänger zuschreiben konnte. Voilà les pauvres Grecs condamnés sans appel. C'est donc bien à tort que j'ai cru trouver un côté favorable à leur religion. J'aurois pu supprimer tout cet article.

peuples n'aient pas eu les lumières qui nous ont été accordées, il valoit cent fois mieux pour eux avoir une mauvaise religion que de n'en avoir point du tout.

Sur l'animosité de quelques docteurs chrétiens contre la religion des Grecs. Conclusion.

On connoît le jugement inique que les pères de l'église ont porté sur la religion des Grecs. De nos jours la plupart des docteurs chrétiens se garderoient bien de les imiter: cependant nous avons encore quelques auteurs qui nous rappellent l'animosité des anciens pères. Tel est, par exemple, Tholuck, auteur d'un mémoire inséré dans le Recueil de Néander (201). Je ne puis me défendre d'en dire encore un mot. Je ne crois pas qu'il eût été nécessaire de prouver, comme veut le faire cet auteur, que les crimes d'Alexandre VI et de César Borgia ne doivent pas être imputés au Christianisme. En général, la religion chrétienne est si supérieure à toutes celles qui ont jamais été professées, que quiconque la connoît n'y pensera pas d'en mettre une seule sur la même ligne avec elle (202): mais, pour prouver que le Christianisme est un bienfait précieux pour le genre humain, il n'est nullement nécessaire de décrier la religion des peuples de l'antiquité au point de dire que les Païens étoient Païens parcequ'ils vouloient pécher, et qu'ils ont inventé leur religion, *seulement* pour pouvoir se livrer à tous les excès et à tous les crimes (203). Si nous avouons que le Christianisme

(201) Merkwaardigh. uit de Gesch. van het Christendom en van het Christ. leven, uitgeg. door Dr. A. Neander, vertaald uit het Hoogd. door W. N. Munting.

(203) Eusèbe (Præp. Euang. I. 4) a admirablement bien indiqué les avantages du Christianisme, son influence salutaire sur les moeurs, la propagation de la connoissance de Dieu et du dogme de l'immortalité de l'âme, qu'on lui doit, etc.

(203) De mensch *wilde* zondigen, hij *wilde* zich niet met zijn gemoed verheffen boven de gansche zigtbare wereld; hierom werden de Grieken door de overleggingen van hun verblind verstand tot

a confirmé et propagé le dogme de l'immortalité de l'âme, nous sommes loin d'être de l'avis de M. Tholuck, qui prétend que les Grecs n'y croyoient point du tout ([204]). Nous n'avons pas tâché de dissimuler le degré de corruption qu'avoient atteint les moeurs dans les républiques grecques, surtout vers la fin de la période qui nous occupe ici, mais si l'on croit devoir en citer les exemples comme des preuves à alléguer contre la religion, je ne vois pas pourquoi nous n'aurions pas le droit de rejeter sur le Christianisme la faute des crimes affreux de la cour chrétienne des empereurs byzantins, celle des horreurs commises à Rome par les princes mêmes de l'église et par le père commun de la Chrétienté, et plus encore celle des cruautés inouïes, des perfidies et des parjures employés par des prêtres chrétiens, dans le but de ramener à la mère église les pauvres gens qui n'avoient pu se convaincre que, sans embrasser des dogmes dont l'église elle-même n'avoit pas senti le besoin pendant les premiers siècles de son existence, ils seroient condamnés à des peines éternelles ([205]). Je ne vois pas ce que le Christianisme gagne à ces déclamations. Au reste il est absolument faux que le Paganisme n'étoit pas en état de développer et de civiliser les facultés de l'esprit; il est faux que son influence

dwazen etc. Merkwaardigh. etc. T. I. p. 11. Ce que l'auteur dit des écarts de l'imagination des Païens, p. 75, a été très bien réfuté par Jacobs, Verm. Schr. T. III. p. 362 fin.—365. Je recommande à mes lecteurs le passage curieux de Henri Étienne, cité par cet auteur, not. p. 365.

([204]) Ib. p. 81.

([205]) M. Tholuck et ceux qui pensent comme lui ont été victorieusement refutés par Jacobs, surtout dans la Préface placée en tète des Vermischte Schriften (T. III. p. xxiv sq. cf. p. 101—112). On fera aussi bien de consulter à ce sujet Herder, Ideen etc. T. II. p. 119 sq.

sur la volonté étoit défectueuse, et que les anciens ne pouvoient apprécier la grandeur d'âme ([206]).

Le Christianisme est basé sur l'idéal de l'union la plus parfaite entre Dieu et le genre humain ; il embrasse toute l'existence de l'homme dans cette vie et dans les siècles à venir ; il s'élève audessus de cette vie terrestre, qu'il fait regarder comme une préparation à un état plus parfait. Voilà pourquoi notre Sauveur a dit : mon royaume n'est pas de ce monde. La religion chrétienne est la religion la plus raisonnable, la plus pure et la plus sublime ; elle constitue le degré le plus élevé auquel jusqu'ici la civilisation religieuse du genre humain ait atteint ; elle est la meilleure de toutes les religions : mais elle n'est pas la seule ; et, parce qu'elle est la meilleure, toutes les autres ne sont pas tout-à fait méprisables. Je vais plus loin, chaque religion est la véritable pour celui qui la professe, chaque religion étant un effet du sentiment de dépendance d'un Être Suprême. Prétendre, comme le font quelques docteurs chrétiens, que les anciens n'ont pas connu la véritable humanité et que leurs vertus mêmes n'étoient que des péchés brillants, souillés par l'orgueil, ceci ne prouve rien que l'orgueil de ceux qui avancent une opinion aussi illibérale. Pour la réfuter, il suffit de se rappeler ce que nous avons dit de la belle conception de l'Indignation divine, et du sentiment exquis d'humilité et de contrition qui y règne. Encore, si la religion des anciens n'a jamais atteint l'idéal qu'offre le Christianisme, au moins les anciens eux-mêmes l'ont-ils pressenti. La sentence connue que Platon cite déjà comme un ancien précepte, la sentence qui dit que la vie du sage est la méditation de la mort,

([206]) On trouve toutes ces belles choses dans l'ouvrage cité, p. 168 sq.

le prouve. D'un autre côté, si la religion chrétienne est elle même la plus parfaite, cela ne prouve pas qu'elle soit la plus propre pour tous les hommes. La Providence divine fournit le meilleur argument pour cette assertion, argument qui devroit pour toujours fermer la bouche à ces vains parleurs qui, s'ils avoient été Grecs, se garderoient bien, par respect pour la Némésis, de s'enorgueillir d'un bonheur dont ils ne sont certainement pas redevables à eux-mêmes; la Providance divine prouve cette assertion, puisqu'elle a attendu une longue suite de siècles avant de faire paroître le Christianisme, et puisqu'elle permet encore que les habitants d'une grande partie du globe restent dans l'ignorance au sujet de sa doctrine.

Mais que parlons-nous des Païens anciens ou des Païens modernes. Combien y-a-t-il parmi les sectateurs du Christianisme qui, je ne dis pas, vivent d'après le génie de cette religion, mais qui seulement le comprennent? L'Europe éclairée d'abord par elle, est retournée de son propre mouvement vers le polythéisme et l'idolâtrie; en Grèce et en Italie on a ressuscité le culte d'Apollon et celui de Minerve; les statues n'ont fait que changer de nom; et, si les cérémonies ne sont pas en tout les mêmes, il resteroit à examiner lesquelles sont les plus raisonnables, de celles de l'ancienne Grèce ou de celles que célèbrent encore aujourd'hui la plus grande partie des Chrétiens.

La religion des Grecs manquoit de fondement solide, mais, avec toutes ses erreurs, elle se rattachoit aux principes de justice et de moralité. Les dieux des Grecs, tels que les représentent les poëtes n'étoient certainement pas dignes d'être adorés, mais le peuple ne les respectoit pas moins comme les administrateurs des choses humaines et comme les juges de ses actions. L'influence qu'exerçoit la religion sur le droit des gens, sur le

droit public, sur la vie sociale et sur la vie domestique est évidente. Si cette influence est en contradiction avec le principe, si l'on attendoit des dieux ce que, d'après la manière dont on se les représentoit, ils n'étoient pas en état de donner, il faut d'autant plus admirer la force du sentiment moral qui suppléoit aux défauts de la religion. Si la religion grecque n'étoit pas parfaite, au moins faut-il croire qu'elle pouvoit satisfaire aux besoins de ses sectateurs; et il est certain qu'elle avoit l'avantage de ne pas constituer un pouvoir opposé au pouvoir séculaire, et qu'elle ne troubla jamais le monde par les prétentions exagérées de ses serviteurs. La religion des Grecs n'a pu contenir le débordement des moeurs; jamais aucune religion n'a pu le faire. Mais, comme au milieu de la plus grande corruption, la religion peut souvent exercer une influence salutaire sur les individus, il seroit absurde de vouloir prétendre que celle des Grecs ne l'ait jamais fait, ce seroit absurde et offensant pour la Providence divine (207). Nous pouvons être assurés que le Paganisme a été l'un des degrés nécessaires, par lesquels Dieu a voulu conduire le genre humain à la connoissance de la vérité, et que, s'il faut supposer que la charité ineffable du Père commun des mortels ne néglige aucune de ses créatures, il faut aussi croire qu'il aura veillé sur l'éducation religieuse de tous les habitants de ce globe.

Les réflexions qu'on vient de lire ne sont que l'effet du désir de réfuter un préjugé absurde et injuste: d'ailleurs je crois que l'ouvrage même que je viens de terminer prouve que je ne l'ai pas écrit pour faire l'apologie des Grecs, mais pour rendre un compte impartial

(207) Les paroles qui suivent sont à peu de chose près celles de Jacobs, Verm. Schriften, T. III. Vorr. p. xxv fin. xxvi in.

de l'histoire de leurs moeurs et de leur religion. Mes foibles efforts n'ont servi qu'à répandre quelque lumière sur une partie de l'histoire de l'ancien monde, et encore suis-je trop pénétré des défauts de mon travail pour ne pas implorer l'indulgence de mes lecteurs. Plût à Dieu qu'il y en eût un parmi eux qui achevât sur un plan plus vaste l'édifice dont je n'ai pu construire qu'une seule partie.

FIN DU HUITIÈME ET DERNIER VOLUME.

INDEX.

CHAPITRE XXXVI.

Page.

CHAPITRE XXXVII.

CHAPITRE XXXVIII.

CHAPITRE XXXIX.

CHAPITRE XL.

CHAPITRE XLI.

CHAPITRE XLII.

CHAPITRE XLIII.

ERRATA.

p. 64. l. 22. *écarcher* l. *écarter.*

p. 192. l. 8. Le mot *Imprécations* est de trop.

L'on trouve chez W. VAN BOEKEREN du même auteur:

I. Histoire de la civilisation morale et religieuse des Grecs:

Ie Partie: Etat de la civilisation morale et religieuse des Grecs, dans les siècles héroïques, 2 vol. . à *f* 9 — 10.

IIe Partie: Histoire de la civilisation morale et religieuse des Grecs, depuis le retour des Héraclides jusqu'à la domination des Romains, 6 vol. . . . . . . à *f* 22 — 50.

II. Handboek der Grieksche Mythologie, ten dienste der Latijnsche Scholen en Gymnasiën, ... à *f* 1 — 80.

III. Proeve over de zedelijke schoonheid der Poëzy van Homerus, en den invloed der denkbeelden, aangaande God en Godsbestuur op dezelve, ... à *f* 1 — 20.

IV. Proeve over de zedelijke schoonheid der Poëzy van Pindarus, ... à *f* 0 — 90.

V. Proeve over de zedelijke schoonheid der Poëzy van Eschylus, ... à *f* 1 — 80.

VI. Proeve over de zedelijke schoonheid der Poëzy van Sophocles, ... à *f* 2 — 00.

VII. Proeve over de zedelijke schoonheid van de Poëzy van Euripides, ... à *f* 2 — 00.

VIII. Apologia Socratis, contra Meliti redivivi calumniam, sive judicium de P. G. Forchammeri libro, inscripto: die Athener und Socrates, die Gesetzlichen und der Revolutionär, ... à *f* 0 — 90.

IX. Gedachten over het verband tusschen de godsdienstige en zedelijke beschaving der Egyptenaren, à *f* 3 — 60.

X. Iets over de nasporingen van Champollion den jongere, ten opzigte van de Egyptische Godenleer, . . . à *f* 2 — 00.

XI. Verhandelingen en losse geschriften, . à *f* 2 — 90.

XII. Charicles en Euphorion. Een Verhaal van Clearchus den Cypriër. Met vignet, ... à *f* 3 — 90.

XIII. Diophanes. 2 Dln. met vignetten, . à *f* 5 — 60.

XIV. Gesprekken der Dooden, ... à *f* 0 — 90.

XV. Proeve eener Recensie, door een niet recenserend schrijver. Ook onder den titel van: al weder iets over het Grieksche Treurspel, ... à *f* 0 — 60.

MEMOIRE

SUR

L'EXPLICATION ALLÉGORIQUE

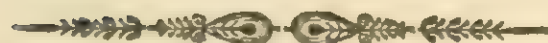
DE LA

MYTHOLOGIE GRECQUE,

PAR

P. VAN LIMBURG BROUWER,

Chevalier de l'ordre du Lion Neerlandois, Docteur en Médecine, Philosophie et Lettres, Professeur à l'Université de Groningue, Membre de l'Institut Royal des Pays-Bas, Membre honoraire de la Société archéologique d'Athènes, etc.



à GRONINGUE,

CHEZ W. VAN BOEKEREN.

1847.

Le Mémoire, que j' offre ici au public, a été publié en Hollandais dans la collection des Oeuvres de la troisième classe de l' Institut. Destiné d' abord, à faire partie de mon ouvrage sur la Civilisation morale et religieuse des Grecs, il paraît ici dans sa forme primitive, avec les passages, que j' avois supprimés dans la traduction, et avec quelques observations sur l' ouvrage le plus récent sur la mythologie grecque de Monsieur Heffter, qui a paru après la publication de la traduction, dont je viens de parler.

On sait qu' il est assez difficile de se former une idée des opinions religieuses des anciens Grecs, lorsque, pour les connaître, on se borne à consulter les auteurs modernes, surtout ceux de l' Allemagne et de la France. La mythologie de Schwenck diffère de celle de Sickler; la mythologie de Böttiger est autre que celle de Creuzer; Rolle semble parler d' un sujet absolument différent de celui qui occupe Dulaure. Le phénomène toutefois, bien qu' assez étrange, est facile à expliquer. La seule cause en est que tous ces auteurs se sont appliqués à vouloir *expliquer* la mythologie des Grecs, persuadés, comme ils l' étaient, que les traditions ne sont autre chose que des allégories, et que les divinités sont des symboles des parties de l' univers, de phénomènes de la nature, de vertus et de vices etc. On conçoit aisément que, ce principe une fois admis, les mythologues n' ont pas dû différer beaucoup des peintres et des poëtes dont parle Horace [1]), surtout puisque, en Allemagne au moins, non seulement en fait de mythologie, mais dans l' histoire même, la plupart des savants semblent être d' accord sur ce point qu' étendre le domaine de la science, c' est émettre des opinions qui diffèrent de celles

1) ———— Pictoribus atque poetis
Quidlibet audendi semper fuit aequa potestas.

qu' on avait admises jusqu' ici. Aussi les auteurs dont je parle n' ont-ils pas manqué de faire passer pour une nouveauté la manière dont ils envisagent la mythologie. Et cependant il n' y a rien de nouveau ici que quelques-unes des explications qu' ils ont inventées; la méthode, le système, qui prétend prouver que les traditions signifient autre chose que ce que les expressions, dans lesquelles elles sont conçues, semblent indiquer, cette méthode, ce système, bien loin d' être une nouveauté, est très ancien et date de plusieurs siècles avant J. C. Il est inutile, je le sais, d' assurer à Messieurs les membres de la IIIe Classe que je n' ai pas la prétention de croire que la réflexion que je viens de faire contienne quelque chose de nouveau pour eux. Elle ne sert qu' à préparer mes auditeurs à m' écouter avec bienveillance, lorsque je prendrai la liberté de leur communiquer à ce sujet quelques détails, qui, j' ose le croire, ne leur seront pas à tous également connus. Ils savent qu' en étudiant les opinions religieuses des Grecs, j' ai constamment puisé dans les sources primitives, puisque j' avais à coeur de connaître la vérité, et de la communiquer à mes lecteurs. Ce travail, effet du dépit que me causa souvent la confusion qui règne dans cette science, m' a fourni l' occasion de pénétrer jusqu' au fond du mal qui en a été la cause. Je me propose dans ce moment de communiquer à mes auditeurs quelques traits de l' histoire de cette corruption si générale de la mythologie grecque. Je dis quelques traits, car une histoire détaillée de ces erreurs pourrait remplir des volumes. Toutefois, même en ne faisant qu' ébaucher le sujet qui nous occupera, j' aurai plutôt à craindre d' ennuier mes auditeurs que de leur paraître ne pas approfondir mon sujet.

Nous distinguerons l'explication allégorique en explication *physique*, *morale* et *historique*. La première est celle qui change les dieux en parties de l'univers et en phénomènes physiques. L'explication astronomique en fait partie; mais nous en parlerons séparément, parceque son origine ne date que du siècle après Alexandre. L'explication morale est celle qui métamorphose les divinités en symboles de facultés de l'esprit, de sensations, de passions, de vertus et de vices. La troisième classe comprendra les erreurs qui, d'après leur inventeur, ont été désignées sous le nom d'Euhémérisme, Euhémère surtout ayant tâché de prouver que les dieux étaient des hommes élevés après leur mort au rang de la divinité. Nous comprendrons dans la même catégorie les explications absurdes qui prétendent changer les traditions en événements racontés en termes impropres, par exemple celle suivant laquelle les ailes du Pégase étaient les voiles d'un vaisseau.

Les allégoristes les plus anciens furent les philosophes. Les philosophes sans doute furent les premiers à se formaliser des absurdités de la mythologie. N'osant la rejeter, ils imaginèrent de l'excuser, en représentant les fables comme des récits symboliques, destinés à transmettre quelque vérité utile ou quelque précepte de morale.

Il est à regretter que nous ayons si peu de données sur les opinions des philosophes grecs les plus anciens à cet égard. D'après le scholiaste d'Aristide, Phérécyde tâcha d'expliquer la fable de Bacchus comme une allégorie physique [1]). Suivant Hermias, le même philosophe appelait Jupiter l'éther et Saturne le temps, divinités qu'avec la Terre il regardait comme les principes de toutes choses. L'éther procrée, la terre reçoit son influence,

1) Schol. Aristid. T. III. p. 313. l. 20.

et tout se fait dans le temps [1]). Cependant, d'après Damascius, Phérécyde représenta le temps produisant le feu, l'air (*πνεῦμα*) et l'eau. Mais je crois que nous avons autant raison de nous défier des systèmes que ce philosophe attribue à Phérécyde, à Epiménide, à Acusilaus, et même à Hésiode [2]), que des opinions que leur prête Hermias. Tout ceci ne vaut pas mieux que la doctrine que Proclus veut faire passer pour la philosophie d'Orphée. On prétend que Théagène, qui vivait du temps de Cambyse, ait été le premier à expliquer les fictions d'Homère par des allégories physiques et morales [3]). M. Lobeck croit avoir raison d'en douter. Si cette méthode, dit-il, avait déjà eu tant de vogue dès ces temps reculés, Xénophane n'eût pas eu besoin de s'impatienter des fictions homériques [4]). Mais Platon s'en impatientait de même, et cependant du temps de Platon les explications allégoriques étaient connues depuis longtemps. Que Pythagore, pour faire un compliment aux dames crotoniates, ait allégué la fable des trois Grées, qui n'avaient ensemble qu'un seul oeil, qu'elles se prêtaient mutuellement, comme une indication de la douceur et de la bienveillance du sexe [5]), cela se comprend aisément: mais que Pythagore, qui avait tant de respect pour Apollon, ait prétendu que ce dieu n'était qu'un homme, fils de Silène, tué par le Python, et enseveli dans un endroit appelé Trépied, que Pythagore, anticipant sur l'impiété d'Euhémère, ait insulté Jupiter, en composant pour lui une épitaphe

1) Herm. Irrisio gent. phil. p. 178 A. (ad calc. Just. Mart.)
2) Anal. Græc. Wolfii. T. III. p. 256-258.
3) Schol. Hom. Il. Υ 67.
4) Lobeck, Aglaoph. p. 155 sq.
5) Jambl. Vit. Pyth. 56.

semblable à celle qu' Euhémère prétendit avoir trouvée dans l' île de Panchée [1]), ceci doit paraître absolument impossible.

Héraclide, l'auteur des allégories homériques, assure qu' Empédocle a appelé Jupiter l' éther, Junon la terre et Pluton l' air [2]). Je ne vois pas que ceci résulte des vers qu' il cite, mais il est certain qu' Empédocle donna le nom de Vénus à la Concorde (*φιλία*), suivant lui l' un des principes de l' univers [3]). Quand même il pourrait paraître douteux que Philolaus attribuât le froid à Saturne, la chaleur à Mars, l' humidité à Bacchus, et qu' il regardât la Terre comme la même déesse que Vesta et que Cérès, toujours est il constant qu' il métamorphosa tous les dieux en quarrés et en triangles [4]).

Anaxagore alla beaucoup plus loin. Il prétendit que le soleil, bien loin d' être un dieu, n' était autre chose qu' une pierre ignée. Aussi les Athéniens ne l' accusaient-ils pas d' allégoromanie, mais d' athéisme; et ses opinions inspiraient autant d'effroi à Socrate, qui se moquait des allégoristes, qu' à Aristophane et à tous les Athéniens orthodoxes. D'après Syncelle, les disciples d' Anaxagore voyaient en Jupiter l' intelligence suprême, en Minerve un symbole de l' art. Anaximandre, Métrodore de Lampsaque, Démocrite ne paraissent pas avoir été

1) Porphyr. Vit. Pyth. 16, 17.

2) Heracl. Alleg. Hom. (Opusc. myth. etc. ed. Gal. p. 443.) cf. Diog. Laërt. p. 232. C.

3) F. G. Stürz, Emped. p. 515. vs. 52. sq. cf. p. 535, 536. cf. S. Karsten, Philos. græc. vett. reliq. T. II. p. 346. sq.

4) Boeckh, Philolaos des Pythagoreërs Lehren, p. 151, 156. Au sujet de la question si les Pythagoriciens ont été coupables d' allégoromanie, voyez Lobeck, Aglaoph. p. 614, 615.

exempts de l' envie d' allégoriser les fictions des anciens poëtes [1]).

Personne, sans doute, n' a porté un jugement aussi vrai sur l' allégoromanie que Socrate, dans Platon. Phèdre lui ayant demandé s' il croit à la fable de Borée et d' Orithyïe, il répond que, s' il n' y croyait pas, il ne lui serait pas difficile d' en inventer quelque explication, comme le font les savants (les Sophistes), mais que, s' il voulait en agir ainsi à l' égard de cette fable, il lui faudrait faire la même chose pour les autres, et qu' alors il se verrait tout à coup assailli par une foule si prodigieuse de Centaures, de Gorgones, de Pégases et d' autres monstres, qu' il préfère commencer par déclarer que le temps lui manque pour s' occuper de ces choses, qui peuvent être très amusantes, mais qui ne prouvent pas beaucoup ni pour le gout, ni pour le jugement de celui qui s' en occupe [2]). Aussi la manière dont Socrate traite les fables est toujours très judicieuse [3]).

Nous trouvons des explications allégoriques dans Platon, il est vrai [4]), mais s' il faut admettre que Platon ne

1) Voyez, à ce sujet, Lobeck, Aglaoph p. 157.

2) Plat. Phaedr. p. 337. Il eut été à désirer que nos allégoristes modernes eussent lu avec attention ce passage remarquable. Ils n'auraient certainement pas tant abusé de leur temps, ni de celui de leurs lecteurs.

3) Au moins je ne crois pas qu' on verra de l' allégorie dans la manière dont il emploie, par exemple, en badinant la fable de Circé. Xenoph. Memor. I. 3. 7. Personne, j' en suis sur, méconnaîtra l' ironie vraiment socratique dans ce passage, où le philosophe parle de la doctrine, cachée d' abord par les poëtes, sous l' enveloppe de la fable (p. e. celle de l' Océan et de Téthys), et divulguée ensuite par les philosophes, afin que tous les Grecs, les cordonniers comme les autres, pussent en profiter. Theaet. p. 130. E.

4) Dans le même Théétète, par exemple (p. 119.), il représente la chaine d' or d' Homère comme un symbole du soleil. *Τὴν χρυσῆν σειρὰν ὡς οὐδὲν ἄλλο ἢ τὸν ἥλιον Ὅμηρος λέγει* etc.

savait pas s' abstenir tout à fait de l' envie d' expliquer les anciennes fables, il est bien certain qu' il ne le faisait pas pour les excuser, puisque, dans sa République, il les rejette toutes, expliquées ou non [1]). Dans le dialogue intitulé Cratylus, Socrate, il est vrai, débite à ses auditeurs une collection d' explications étymologiques, mais il est assez évident qu' il ne le fait que pour se moquer du système d' Hermogène qui prétendait que les noms, par leur forme, ont toujours un rapport intime avec les choses qu' ils indiquent [2]).

Remarquons encore que, par la manière dont s' exprime Platon, il paraît que c' étaient surtout les rhapsodes qui propageaient ces erreurs. Il suffit de citer le dialogue d' Ion, où Platon a mis à découvert la vanité et l' ignorance de ces pédants. Dans le Cratylus, il dit que plusieurs interprètes d' Homère prétendent que par le personnage de Minerve ce poëte n' a voulu indiquer que l' intelligence humaine [3]). Nous pouvons y ajouter les Sophistes. L' on trouve plusieurs explications allégoriques qui leur sont attribuées par les auteurs anciens [4]).

1) Plat. Rep. II. p. 430. B. *Οὔτ' ἐν ὑπονοίαις, οὔτ' ἄνευ ὑπονοιῶν.*

2) Dans son excellente dissertation, *de origine et progressu allegoricae interpr. ap. veteres* (p. 57-59), M. van Teutem prend la défense de Platon à ce sujet. Il aurait pù s' en passer quant au Cratylus.

3) Plat. Crat. p. 267. in. *Οἱ περὶ Ὅμηρον δεινοί.*

4) Sextus Empiricus (c. Math. IX 18.) rapporte une explication allégorique de Prodicus qui, ce me semble, ne fait pas tant d' honneur à ce savant, que sa fable d' Hercule, rapportée par Xénophon. Prodicus prétendait que les hommes avaient adoré le soleil, la lune etc. comme des divinités, à cause des avantages que ces corps célestes procurent à l' homme, et que par le même motif ils avaient adoré l' eau sous le nom de Neptune, le feu sous celui de Vulcain, et appelé le vin Bacchus, le pain Cérès etc.

Dans Aristote je n' ai trouvé aucune explication allégorique. Sous ce rapport, comme sous bien d' autres, il était véritable disciple de Socrate. On trouve des allégories, il est vrai, dans le livre *de Mundo* [1]), mais il est avéré que c' est à tort qu' on attribue cet ouvrage à Aristote. Macrobe prétend avoir lu dans Aristote qu' Apollon et Bacchus ne sont que deux noms de la même divinité [2]). Dans les ouvrages que nous possédons de sa main on n' en trouve rien.

On sait que ces opinions étaient surtout propres aux Stoïciens [3]), l' une des sectes qui a le plus contribué à corrompre les idées religieuses des Grecs, et qui, par là même, a fait beaucoup de mal à la moralité, parceque toute l' influence que la religion pouvait avoir sur les moeurs devait se perdre aussitôt qu' on changea des êtres intelligents en allégories. Les Stoïciens, bien loin de se contenter d' avoir voilé par leurs explications l' absurdité des anciennes fables, enchérissaient encore sur la licence des poëtes, en inventant eux-mêmes des fables allégoriques qu' ils ne craignaient pas de remplir des turpitudes les plus obscènes, certains de pouvoir amortir par leurs interprétations les effets nuisibles qui pourraient en résulter, semblables en ceci au chirurgien de Don Quichote, qui proposait à ce chevalier de

1) Zeus ἀπὸ τοῦ ζῆν, Cronus χρόνος, Jupiter identifié avec le destin, avec la Némésis, la Moire etc. Arist. de mund. 7 (T. I. p. 475).

2) Saturn. I. 18.

3) Les deux explications, dont nous venons de faire mention, et qui ont été attribuées mal à propos à Aristote, ont été inventées par eux. Voyez, sur la première, Diog. Laërt. p. 199. D. cf. Stob. Eclog. Phys. I. 3. 26., sur l'autre, Diog. Laërt. p. 196. E. Sur l'explication allégorique des Stoiciens en général, on peut consulter Plut. de Is. et Osir. T. VII. p. 449. et Cic. N. D. II. 25-27.

se rompre le cou, pour pouvoir lui donner une preuve de son art à raccommoder ses fractures [1]).

Nous nous plaisons à faire une exception en faveur de Cléanthe. L' hymne à Jupiter de ce philosophe est aussi loin de l' interprétation allégorique, que du panthéisme, erreur qui d' ailleurs n' est pas étrangère au système de plusieurs Stoïciens. L' hymne de Cléanthe pouvait être chanté de bon coeur par tout adorateur sincère du monarque des cieux.

Chez les historiens les plus anciens on ne trouve que de faibles traces d' une explication allégorique. Hécatée de Milet prétendait que le Cerbère n' était autre chose qu' un serpent vénimeux qui infestait les environs du Ténare, et auquel on avait donné le nom de chien de Pluton [2]). L' historien athénien Ister disait que Minerve était la lune [3]). Philochore confondait le Soleil avec Apollon [4]), la Terre avec Rhéa [5]).

Dans les poëtes, on trouve des vestiges d' explication allégorique dès Hésiode [6]), mais la liberté que prenaient ces

1) Voyez ce que Diogène de Laërce (p. 209 fin.) dit de l' ouvrage de Chrysippe, sur Jupiter et Junon.

2) Paus. III. 45. 4.

3) Lenz. et Sieb. Phanod. etc. fr. p. 58. fin.

4) Lenz et Sieb. Philoch. fr. p. 11.

5) Ib. p. 17. fin. Lobeck (Aglaoph. p. 987. sq.) rapporte encore quelques exemples d' Ephore, de Philochore, de Mnaséas. Mais il a tort de placer parmi les anciens historiens Hérodore, Hérodore étant contemporain de Théophraste. Voyez Jonsius cité par Heyne ad Apollod. p. 984. Mais je suis tout à fait de son avis, lorsqu' il fait observer que Dénys de Mitylène, contemporain d' Hécatée, est un autre auteur que ce Dénys dont Diodore cite plusieurs explications euhémériques.

6) Et encore ces vestiges se trouvent-ils principalement dans la manière dont le poëte s'exprime; par exemple, dans le récit de l'assassinat d' Uranus (Theog. 177), par la manière dont le poëte raconte comment le ciel embrasse la terre, et comment Saturne atta-

auteurs d'expliquer les fables à leur guise ne saurait être comparée à l'impudence avec laquelle les poëtes plus récents ont professé cette erreur. Sans contredit Euripide est le premier qui y ait donné.

Au moins je crois que c'est à tort que Plutarque voit une allégorie dans l'expression d'Alcman, que la Rosée est la fille de Jupiter [1]). Il n'est pas nécessaire pour cela qu'Alcman crût que Jupiter fût l'air. On verra à peine une allégorie dans la manière dont Pindare s'adresse à Thia, la mère du Soleil, qu'il prend ici, dans un sens moral, pour la Gloire [2]). Les vers attribués par Philostrate à Pamphus sont sans doute pris dans quelque comédie ou parodie récente [3]). Clément d'Alexandrie cite des vers d'Éschyle, où ce poëte déclare Jupiter être l'éther, la terre, et le ciel [4]): mais dans les tragédies d'Éschyle qui nous ont été conservées

que le ciel, il est évident que le poëte lui-même a cru voir dans tout ceci une description allégorique de quelque phénomène physique. La description de la naissance de Vénus, et surtout la corruption de l'épithète connue de cette déesse, en offre un exemple encore plus évident. Cette épithète (φιλομμειδής) est changée par Hésiode en φιλομμηδής. Ἠδὲ φιλομμηδέα, ὅτι μηδέων ἐξεφαάνθη. Theog. 200. D'ailleurs il faut se garder de prendre pour de l'allégorie les métaphores qu'on trouve dans Hésiode, comme partout ailleurs, par exemple à l'endroit où le poëte (Op. et. D. 293) conseille à son frère de travailler, afin que la Faim le haïsse, et que Cérès l'honore et remplisse ses magasins. Ici Cérès signifie l'abondance, de même que ἥφαιστος, qui consume le bûcher de Patrocle, est une circonlocution pour désigner le feu, et nullement le dieu Vulcain.

1) Alcm. fragm. ed. F. T. Welcker. p. 57. XLVII.
2) Isthm. V. in.
3) Heroïc. II. 19. p. 693.

Ζεῦ κύδιστε, μέγιστε θεῶν, εἰλυμένε κόπρῳ
Μηλείῃ τε καὶ ἱππείῃ καὶ ἡμιονείῃ.

4) Strom. V. p. 440. cf. fr. Aeschyl. T. V. p. 210. ed. Schütz.

il n'y a pas le moindre vestige d'explication allégorique. Sophocle paraît avoir comparé Vénus à la volupté, Minerve à la raison [1]), aussi a-t-il identifié Rhéa avec la Terre [2]). Chez Euripide Cérès est identifiée avec la Terre [3]), Jupiter avec l'Éther [4]). Certainement l'infortunée Hécube ne s'est jamais avisée de dire à Jupiter, comme elle le fait chez Euripide, qu'elle ne sait pas s'il est la nécessité de la nature ou l'intelligence humaine [5]), aussi peu que Tirésias s'est avisé de prétendre que la cuisse de Jupiter, où avait séjourné Bacchus, fût une partie de l'éther [6]). Mais tout ceci ne saurait entrer en ligne de comparaison avec les auteurs du siècle d'Alexandre le Grand, et ceux qui ont vécu après lui.

Déjà avant cette époque, les Orphiques avaient confondu les éléments de la mythologie grecque au point de la rendre entièrement méconnaissable. Pour s'en convaincre, il suffit de se rappeler les fables inventées par Onomacrite, qui, comme l'on sait, a falsifié la religion des Grecs, en récitant comme anciens des oracles de sa façon, qu'il attribuait à Musée. Suivant lui, Bacchus était fils de Jupiter et de Cérès, parceque la

1) Soph. fragm. ed. Dunck. T. III. p. 423.

2) Phil. 391. sq.

3) Phoen. 692. Bacch. 275.

4) Ap. Heracl. Alleg. Hom (Opusc. myth. ed. Gal. p. 441. fin. cf. Eurip. fr. T II. p. 480 in. ed. Barn.

5) Eurip. Troad 885.

Ὅστις ποτ' εἶ σὺ δυστόπαστος εἰδέναι

Ζεὺς, εἴτ' ἀνάγκη φύσεως, εἴτε νοῦς βροτῶν.

6) Eurip. Bacch 288 sq. On y trouve encore la fadaise étymologique qui explique ὁ μηρὸς comme ὅμηρος, parceque Bacchus avait été en ôtage auprès de Junon. vs 294 sq.

vigne croit dans la terre arrosée par la pluie [1]. C'est à lui que nous sommes redevables de ces contes ridicules qui représentent Bacchus déchiré par les Titans et ressuscité par Jupiter, image fidèle de l'histoire d'Osiris, réproduite en Phénicie par celle d'Adonis, et en Phrygie par les malheurs d'Attys; c'est lui qui a forcé le Bacchus grec de céder à l'étranger Iacchus la place qu'il avait jusqu'alors occupée dans les mystères; c'est lui qui non seulement a tourné la tête aux anciens Grecs, mais encore à une foule de savants modernes, tandis qu'il a causé une peine infinie aux investigateurs moins poétiques qui, pour faire connaître dans sa simplicité primitive la mythologie des Grecs, se voient toujours obligés de la défendre contre les philosophèmes et les allégories anciennes et les modernes.

Dans les soi-disant hymnes orphiques, Bacchus, qu'on appelle aussi Phanès, Éricapée, ou Priape, est l'origine de toutes choses, le principe de vie répandu dans l'univers [2]. Apollon y est le Soleil [3], ainsi qu'Hercule [4], Pan l'univers [5], Junon l'air [6], Diane la Lune et Hécaté [7]. Rhéa y est fille de Protogonus [8], Neptune fils de Jupiter [9]. Apollon y porte le nom de Pan [10].

1) Ap. Diod. Sic. T. I. p. 231. L'allégorie physique que le même auteur attribue aux Égyptiens (ib. p. 15 sq.) est sans doute puisée à la même source.

2) Hymn. Orph. VI. cf. XXX, LII. fragm. IV. p. 455. VII. p. 463.

3) Ib. VIII.

4) Ib. XII.

5) Ib. XI.

6) Ib. XVI.

7) Ib. XXXVI.

8) Ib. XIV.

9) Ib. XVII.

10) Ib. XXXIV.

Bacchus y est confondu avec Adonis [1]). Mercure y est fils de Bacchus [2]). L' Éther, le Soleil, la Lune, les Etoiles sont toutes des parties du corps de Vulcain, parceque Vulcain est le feu éthéré [3]). Diane y est fille de Bacchus [4]). Le dieu Mars est le même que la planète de ce nom [5]). Il n' y a nulle différence entre Bacchus, Pan, Jupiter et le Soleil [6]). Le créateur ou démiurge, élevé par Adrastée, et uni à la Nécessité, devient père du Destin [7]). Mais en voilà assez pour nous convaincre que le poëte avait raison de prier Vulcain (comme il le fait dans l' un de ses hymnes), d' éteindre le feu que la nature a allumé dans son corps. Il paraît qu' il sente lui-même que la tête lui tourne; aussi quiconque lirait pour la première fois ces hymnes et ces fragments ne croirait jamais, j' en suis sûr, qu' il est question ici de la mythologie grecque.

Quant aux auteurs plus récents encore que ne le sont probablement les poëtes orphiques, je croirais pouvoir me dispenser d' en parler, si je n' étais persuadé que plusieurs de nos mythologues modernes les citent de préférence, lorsqu' ils veulent démontrer l' existence d' une philosophie remontant au delà du siècle d' Homère. C' est surtout de Nonnus que je veux parler. Dans les Dionysiaques de cet auteur, poëme que quelques savants représentent comme la source la plus pure de l' ancienne mythologie des Grecs, nous retrouvons d' abord le fils

1) Hymn. Orph. LVI.
2) Ib. LVII.
3) Ib. LXVI.
4) Ib. LXXII. C' est la Fortune, qu' il appelle Diane.
5) Ib. LXXXVIII.
6) Fr. Orph. p. 461.
7) Ib. p 485 fin.

d'Alcmène, métamorphosé en Soleil, et non seulement représenté comme identique avec Apollon, mais aussi avec Bélus, avec Ammon, avec Mithras [1]); nous retrouvons l'identification de Diane et de Hécaté, de la Lune et de Proserpine [2]).

Les poëmes de Tzetzès, si les froides compositions de ce grammairien méritent le nom de poëmes, représentent Minerve comme l'air [3]), Jupiter comme le ciel [4]), Junon (qui partout ailleurs est l'air) comme la Terre [5]). Hercule est le Soleil, les Hespérides sont les saisons [6]), les pommes les Étoiles, et le dragon qui les gardait l'horizon [7]). Dans l'imitation de l'entretien de Diomède et de Glaucus, imitation qui en effet n'est autre chose qu'une parodie ridicule, Diomède demande à Glaucus s'il est un des quatre éléments [8]). Vénus sauvant Énée est l'envie qu'il avait lui même de fuir, et Vénus blessée par Diomède signifie que Diomède empêcha Énée de satisfaire à cette envie [9]). Mars, qui vient au secours de Hector, est le courage de Hector lui-même. Les Muses, dansant sur le Hélicon, sont les sciences feuilletant des livres [10]). On dira peut-être que ceci est par

1) Nonn. Dion. XL. 392 sq. Il est encore le même que *Γάμος*, nouveau personnage, vs. 402.

2) Ib. XLIV. 191. sq.

3) Tzetz. Antehom. 69.

4) Tzetz. Hom. 171.

5) Ib. 276.

6) Ib. 324.

7) Id. II. 380. sq.

8) Tzetz. Chil. V. 33. sq.

9) Tzetz. Antehom. 72. sq.

10) *Ἑλικοῦν*. Chil. VI. 941. Souvent il laisse à ses lecteurs le choix parmi les explications qu'il leur propose; par exemple Chil. II. 195, 196.

trop absurde. J'en conviens aisément. Celui qui cherche des allégories ne sait jamais ce qu'il trouvera, n' ayant pour guide que son imagination, mais celui qui admet le principe ne doit pas reculer devant les conséquences. D' ailleurs l' occasion ne nous manquera pas de trouver des explications allégoriques qui ne le cèdent en rien à célles de Tzetzès.

Les auteurs dont nous venons de parler s' étaient bornés pour la plupart à l' allégorie physique ou morale. L' allégorie historique ne date que du temps après le règne d' Alexandre le Grand. L'un des philosophes de l' école de Cyrène, Euhémère, entreprit de saper les fondemens de la religion de ses compatriotes, en prétendant prouver que les dieux qu'ils adoraient n' étaient que des princes qui après leur mort avaient été élevés au rang de divinités. Il composa un livre auquel il donna le titre pompeux de Description sacrée, puisée, à ce qu' il prétendait, dans des inscriptions qu' il avait trouvées dans l' île de Panchée, située dans l' Océan Indien, où il avait voyagé par ordre de Cassandre, roi de Macédoine. Ces inscriptions avaient été tracées par ordre du roi de Panchée, qui, d' après Euhémère, était lui-même le Jupiter que les Grecs adoraient comme le père des dieux et des hommes; elles contenaient son histoire et celle de sa famille dont les membres étaient les autres divinités olympiques [1]).

1) Diodore, dans le fragment de son sixième livre, qui nous a été conservé, donne le contenu de l' ouvrage d' Euhémère (T. II p 633. 634. ap. Euseb. Praep. Euang. II. 1. p. 59. 60.), avec lequel il faut comparer les théogonies crétoise et libyenne du même auteur, et le fragment du Pseudo-Sanchoniathon dans Eusèbe. Parmi les modernes, on consultera avec fruit Sévin, *Recherches sur la vie et sur les ouvrages d' Euhémère*, Mém. de l' Acad. d. Inscript. T. VIII. M. Fourmont (ib. T. XV) a entrepris de défendre les mensonges

Suivant Lactance, Euhémère prétendait que Jupiter était le roi de l'orient, et Pluton celui de l'occident, tandisque Neptune était grand-amiral. Lactance ajoute que, suivant Euhémère, Jupiter fit cinq fois le tour du globe, et finit par tomber malade dans l'île de Crète, où il mourut. Son grand-père s'appelait Uranus. Un jour qu'il regardait en haut, en faisant un sacrifice (on pourrait demander à qui il le faisait, si lui-même était le premier des dieux, et ne le devint qu'après sa mort), mais enfin, en faisant un sacrifice, il eut la fantaisie de donner au ciel le nom de son grand-père [1]).

Suivant Sextus Empiricus, Euhémère raconta que ces princes déifiés avaient forcé eux-mêmes leurs sujets de les adorer pendant qu'ils régnaient encore sur eux [2]).

d'Euhémère. On passerait aisément à M. Fourmont cette fantaisie, si, pour la prouver, il n'eût pas cru nécessaire de traiter Plutarque d'hypocrite, et Strabon de géographe superstitieux et sans discernement. Je me contente de répondre à ces invectives en citant les réflexions judicieuses de M. Foucher (ib. T. XXXIV. p. 444. sq.) Je ne puis me défendre d'ajouter ici un passage de M. Del. de Sales (Hist. de la Grèce, T. III. p. 139), où, après avoir dit qu'un Crétois, qui portait le nom de Jupiter, conduisit une colonie dans l'île de Panchée, il ajoute: »Le peu que nous savons de l'île de Panchéenne, de sa théocratie et du voyage de Jupiter en Crète est d'autant plus authentique qu'Evhémère (Euhémère), de qui nous le tenons, vit lui-même tous ces monumens. Il n'y a rien de plus philosophique que son fragment analysé par Diodore"!!

1) Inst. Div. I. 11.

2) Sext. Emp. c. Math. IX. 17. Ce philosophe va encore trop loin, en se déclarant contre l'apothéose en général, contre celle des Dioscures par exemple, qu'il prétend avoir été les deux hemisphères, dont les fils de Tyndare s'étaient appropriés le nom et les honneurs, ib. 37.

Ce système, quoique en général regardé comme impie et absurde [1]), fit cependant fortune en Grèce, et fut introduit à Rome par Ennius, qui a traduit le livre d'Euhémère. Par cette méthode non seulement les dieux personnels devinrent des hommes, mais les parties de l'univers et les phénomènes physiques reçurent leurs noms des mortels. Le ciel, comme nous venons de le voir, reçut le nom d'un certain Uranus, le soleil d'un jeune homme appelé Helius, qui se noya dans l'Éridan, tandis que la Lune prit le nom de Sélène, soeur de Hélius, qui, désolée de la perte de son frère, se donna la mort, en se jetant par la fenêtre [2]). Vulcain est un homme qui inventa le feu, Cérès une femme qui la première fit du pain [3]), Prométhée un roi d'Égypte, l'aigle, qui le tourmentait, le Nil débordé, et Hercule, qui le délivra, un ingénieur habile qui fit rentrer le fleuve dans ses bords [4]). La cuisse de Jupiter, qui contint pendant quelque temps le jeune Bacchus, est métamorphosée en une montagne appelée Cuisse (Meros), où Bacchus campa [5]). Les Gorgones deviennent un peuple et Méduse leur reine [6]). Pan, que les autres interprètes appellent l'univers, et que Platon prend pour la parole, Pan est un général; ses cornes signifien les ailes de

1) Voyez le mépris avec lequel Strabon parle d'Euhémère, p. 81. A· 160· B, 163· C. Arnobe (adv. G. IV. 29.) place Euhémère au même rang que Diagoras de Melos.

2) Diod. Sic. T. I. p. 224-226.

3) Ib. p. 17.

4) Ib. p. 22. Schol. Apoll. Rhod. II. 1249.

5) Ib. p. 151. D'après Arrien (Exp Al. V. p. 314. fin. 315 in.), les Nysséens prétendaient que la montagne avait éte appelée ainsi d'après la fable. cf. Ind. p. 509.

6) Ib. p. 222.

son armée [1]). L' oeuf de Léda est le boudoir de cette princesse [2]). Tithonus, favori de l' Aurore, est un homme livré à la crapule, et qui, pour se refaire des débauches de la veille, prolonge son sommeil jusques avant dans la journée, *ne s' étant couché qu' avec l' aurore* [3]). Cadmus, d' après Euhémère lui même, dans son histoire sacrée, ne fut autre chose qu' un cuisinier, et Harmonie une femme de chambre, avec laquelle il s' enfuit [4]).

On allait même jusqu' à changer en hommes des animaux et des objets inanimés; on disait par exemple que la pomme que se disputaient les trois déesses, était un jeune homme appelé Pomme (Melos) [5]), que la massue d' Hercule était un de ses fils, appelé Rhopalus (Massue) [6]), que le lion de Némée et le dragon des Hespérides étaient des géants, dont l' un s' appelait Leo, l' autre Draco [7]). On sent aisément que les légendes plus récentes tenaient tout aussi peu que les anciennes contre cette manière peremptoire et extrêmement facile. Rien en effet de plus naturel que de dire que la mère d' Alexandre le Grand avait eu une intrigue avec un officier appelé Draco [8]).

1) Polyaen. Strat. I. 2. Anon. de Incred. 10 (Opusc. myth. ed. Gal. p. 89.).

2) Parceque ὑπερῷον signifie une chambre à coucher et un oeuf. Athen. I 50

3) Athen. XII. 72 Tzetzès (ad Lycophr. 18) donne une explication bien différente de cette fable. On en trouve une troisième chez le scholiaste d' Homère (Il. A.), où Tithonus est le soleil.

4) Ap. Athen. XIV. 77.

5) Ptolem. Hephaest. fil. in Hist. poët. scr. ant. p. 334. Chez Tzetzès (Antehom. 70) la pomme est [illegible]nde!

6) Ib. p. 313.

7) Ib. p 324.

8) Ib. p. 312.

Ce fut probablement dans le siècle des Alexandrins, si fertile en nouveautés de tout genre, que se présenta une nouvelle occasion d'embrouiller les idées reçues sur la mythologie, savoir l'invention de donner aux personnes ou aux objets, dont la fable fait mention, les noms de constellations ou d'étoiles, et d'expliquer tout par l'astronomie. Le traité sur l'astronomie attribué mal-à-propos à Lucien contient une foule d'exemples de cette méthode. Ici le bélier d'or, l'objet de la dispute qui s'éleva entre Atrée et Thyeste, est le bélier céleste; le soleil, qui, à la vue des forfaits de ces malheureux frères, recula par un mouvement d'horreur, n'est autre chose que la découverte, faite par Atrée, de la marche du soleil, rétrograde en apparence, après le solstice [1]). Bellérophon montant le Pégase, Phrixus montant un bélier, Pasiphaë aimant un taureau, Endymion aimé de la Lune, Phaëton conduisant le char du soleil, tout cela ne signifie que l'interêt que chacune de ces personnes prenait à la constellation qui porte le nom des animaux dont nous venons de parler.

Être fils d'un dieu signifie être né sous la planète qui lui a emprunté son nom. Saturne jeté dans le Tartare indique la grande distance à laquelle cette planète se trouve du soleil. L'intrigue de Mars et de Vénus ne signifie autre chose que la conjonction de ces deux planètes. Les dieux faisant bonne chère chez les Éthiopiens sont les étoiles, et Hébé, qui leur verse à boire, représente les vapeurs qui, à ce que l'on croyait, servent d'aliment aux corps célestes [2]). La captivité de Mars

1) Voyez, à ce sujet, le raisonnement du scholiaste d'Euripide (Or. 999. ed. Barn. T. I p. 115).

2) Le dernier exemple est emprunté à Eustathe (ad. Il p. 331. l. 10), tout le reste au Pseudo-Lucien.

n' est autre chose, selon cette méthode, que le séjour que fait la planète de ce nom dans les signes de *Cancer* et de *Léo*. Otus et Ephialte en sont les symboles [1]). La circonférence du bouclier d' Achille est le zodiaque, et la courroie l' axe du monde.

On voit assez, par ce que nous venons de dire, que la différence qui existe entre les auteurs avant Alexandre et ses contemporains, ou ceux qui sont venus après lui, est assez remarquable, différence qui offre un argument irréfragable contre ces savants modernes qui prétendent que l' allégorie est la nature primitive de la mythologie grecque.

Dans le beau siècle d' Athènes, Pindare et Sophocle, Xénophon et Thucydide, Démosthène et Isocrate, à quelques légères déviations près, restaient fidèles à la religion de leurs pères. Ce furent les sophistes et les malencontreux rhapsodes, qui commencèrent à la corrompre; ce furent les savants d' Alexandrie, et spécialement les soi-disant interprètes d' Homère et les Orphiques, qui achevèrent leur ouvrage. L' exemple d' Euripide et de Ménandre (pour autant que l'on peut juger de celui-ci par les renseignements que nous en donnent les auteurs) prouve combien cette hérésie avait gagné de terrain, puisque les génies les plus élevés, les poëtes les plus célèbres, n' avaient pu se garantir de son influence; et le crédit même dont ceux-ci jouissaient

3) Eustath. ad Il. p. 425. l. 40 fin. Préfère-t-on une explication historique, alors Otus et Ephialte sont des jeunes gens qui firent cesser la guerre et conservèrent la paix, pendant tout le temps qu' on disait que Mars avait été leur captif. Schol. Hom. Il. 4. in. Enfin, veut on voir cette fable expliquée moralement, Otus et Ephialte deviennent *οἱ ἐν παιδείᾳ λογοί* qui tiennent enchainée la passion indiquée par Mars. Schol. Hom. Il. E. 385.

auprès de la multitude est peut-être une preuve de plus que la contagion ne se bornait plus aux classes privilégiées de la société.

Mais parmi les auteurs qui ont vécu après le siècle d' Alexandre il n' y en a presque aucun qui ne soit infecté de ce désir importun et ridicule d' expliquer et d' interpréter des traditions qu' anciennement on avait crues, ou qui, si l' on n'y ajoutait pas foi, n' avaient paru à personne assez intéressantes pour qu' on se donnât la peine de se creuser la tête pour leur trouver un sens raisonnable.

Vouloir citer tous les exemples que nous en offrent les auteurs, ce serait un travail non seulement très fatiguant pour moi, mais ennuyant au plus haut dégré pour mes auditeurs. Aussi ne crois-je pas qu' ils seraient très disposés à me suivre dans ces élucubrations infructueuses. Cependant il en faut quelques-uns, ne fut ce que pour prouver la différence dont nous venons de parler; d' ailleurs c' est la quantité des variations et des contradictions frappantes qu' offre le système de l' explication allégorique qui doit en prouver l' absurdité. Car, il faut le répéter, il n' est pas seulement question ici de l' histoire de la civilisation religieuse des Grecs, il est question de l' essence de la mythologie de ce peuple. L' interprétation allégorique n' a pas seulement changé les opinions des Grecs, elle en a aussi rendu la connaissance plus difficile pour les investigateurs modernes; et depuis que des savants illustres ont pris la déviation pour la chose même, une foule d' antiquaires et d' historiens se sont efforcés de chercher dans Héraclide et dans Porphyre, dans Proclus et dans les livres hermétiques, ce qu' a pu penser Homère, en composant l' Iliade.

Des voix puissantes se sont élevées contre cette méthode en effet anti-historique, je le sais : mais il paraît que la contradiction, qui (il faut le dire) n' était pas toujours exempte de personnalité, n' ait servi qu' à aigrir les esprits et à faire redoubler de zèle ces infatigables interprètes. Il nous reste un moyen qui n' a pas encore été mis en oeuvre, c' est de constater les faits, de rendre compte des résultats que nous offre l' histoire. C' est ce que j' ai voulu faire dans ce mémoire. Je ne suis ici que rapporteur, et je laisse à mes auditeurs le soin de tirer des faits que je leur mets devant les yeux la seule conclusion possible qui, ce me semble, puisse en être tirée.

Commençons d' abord par la comparaison des historiens qui ont vécu après Alexandre et ceux qui l' ont précédé. J' ai dit que nous ne trouvons point d'allégorie ni dans Thucydide, ni dans Xénophon. Polybe nous raconte qu' Eole fut un pilote habile, et que la description de la voracité de Scylla n' est autre chose qu' une allusion à la manière de prendre les poissons appelés galéotes [1]). Remarquons en passant le bon sens d' Ératosthène, qui fait observer à ses lecteurs qu' on ne trouverait les endroits qu' Ulysse avait visités que lorsqu' on sera d' accord sur le nom de l' ouvrier qui avait cousu l' outre dans laquelle Éole renferma les vents [2]). Dénys d' Halicarnasse au contraire est si intimément persuadé de la vérité de l' interprétation allégorique qu' il croit que se soit le seul moyen de rendre les fables utiles à l' instruction de la jeunesse [3]).

1) Polyb. XXXIV. 2, 3. cf Strab. p 43 44.

2) Ib. Strab. p. 43 C.

3 Dion. Hal II 20.

Sous la main de Diodore toutes les traditions anciennes deviennent des histoires simples et naturelles. Atlas, l'un des astronomes les plus célèbres de son siècle, donne des leçons d'astronomie à Hercule, qui fait part ensuite aux Grecs de la connaissance de la sphère [1]; les taureaux de la Colchide sont des soldats, le bélier de Phryxus est un vaisseau à l'insigne du bélier [2], et ainsi du reste. Suivant Pausanias, Pluton est un roi des Molosses, et l'empire des morts chez Homère n'est autre chose que la description du royaume de ce prince [3]. Dédale est un capitaine de vaisseau, et ses ailes sont les voiles de son navire [4]; le serpent Python est un brigand [5], et le cheval de Troie une baliste ou une catapulte [6]. Pausanias, il est vrai, ne rapporte plusieurs de ces explications que comme des opinions empruntées à d'autres personnes, mais un entretien qu'il eut avec un Phénicien prouve assez que lui-même il n'était pas éloigné d'en reconnaître la justesse. Ce Phénicien, que Pausanias rencontra par hasard dans le temple d'Esculape à Aegium en Achaïe, fut assez indiscret de prétendre que ses compatriotes surpassaient les Grecs dans l'étude de la théologie. Pour le prouver, il allégua qu'en Phénicie non seulement le père, mais encore la mère d'Esculape, étaient d'origine divine, et que les Phéniciens considéraient Esculape comme l'air salubre, et qu'ils le disaient fils d'Apollon, parceque le

1) Diod. Sic. T. I. p. 272, 273.

2) Ib. p. 290.

3) Paus. I. 17. 4, 5. Élien (V. H. IV. 5.) et Plutarque (Thes, 21.) n'hésitent pas à citer cette explication comme un fait historique.

4) Paus. IX. 11. 3.

5) Paus X. 6. 3.

6) Paus. I. 23. 10.

soleil, par la chaleur qu' il répand, contribue à rendre l' air plus salubre et plus vivifiant. Pausanias raconte que, pour fermer la bouche à ce pédant, il lui répondit que les Grecs savaient tout cela tout aussi bien que les Phéniciens, qu' à Titane les Sicyoniens avaient une statue d' Esculape qu' ils appelaient la Santé, et que les enfants mêmes savoient bien que le soleil rend l' air plus salubre [1]). En parlant des fables arcadiennes, le même auteur s' explique d' une manière non moins remarquable. D' abord, dit-il, je trouvais toutes ces fables bien absurdes, mais je me suis ravisé. J' ai obtenu la certitude que les sages de l' ancienne Grèce s' expliquaient par énigmes, et ne disaient pas ouvertement leur pensée. [2]) C' est ainsi que je m' explique les fables de Saturne. Cependant, ajoute-t-il, craignant sans doute de se compromettre, cependant dans tout ce qui concerne les dieux, nous nous en tiendrons aux traditions reçues.

Plutarque est d' avis qu' il faille chercher dans les fables un sens occulte. Aussi trouve-t-on dans ses ouvrages des exemples de l' explication historique [3]), quoique pour la plupart il n' en fasse mention que comme des opinions dont il a entendu parler [4]). Et d' ailleurs son allégorisme est loin d' avoir la crudité de celui des Stoïciens. Il condamne par exemple la méthode de

1) Paus. VII. 33. 6.

2) Paus. VIII. 8 2 *Ἑλλήνων τοὺς νομιζομένους σοφοὺς δὶ αἰνιγμάτων παλαι, καὶ οὐκέτ' ἐκ τοῖ εὐθέος λέγειν τοὺς λόγους.*

3) *Ὁ μῦθος λόγου τινὸς ἔμφασίς ἐστιν ἀνακλῶντος ἐπ' ἄλλα τὴν διάνοιαν.* Plut. de Is. et Osir. T. VII. p. 415.

4) Le sanglier de Crommyon par exemple métamorphosé en femme, qu' on appelait un cochon (Thes. 10.), le Minotaure en un homme appelé Taurus (ib 16.), et l' explication connue de la descente dans l' empire des morts dont nous avons déjà parlé.

prendre Bacchus pour le vin, Vulcain pour le feu etc., et il ajoute que ceux qui le font, tombent dans la même erreur que ceux qui prennent les voiles, les cordages et les ancres pour le pilote, et les médicaments pour le médecin [1]). Il a en horreur l' Euhémérisme [2]), ce qui n' empêche pas qu' il ne regarde les fables d' Osiris et de Typhon comme une histoire de démons [3]), comme les Euhéméristes les prenaient pour une histoire de rois et de princes.

Dion Chrysostome se distingue encore plus favorablement que Plutarque. Dion Chrysostome fait observer très à propos que, si l' on peut allégoriser les dieux, il n' y a aucune raison pour ne pas le faire au sujet des hommes. En général, la manière dont il emploie les fables est très différente de celle de plusieurs auteurs de son siècle. Il change les fables en allégories, il compare par exemple un homme vain et ambitieux à Ixion, la gloire à Junon, et l' effet de la vanité aux Centaures, mais il ne dit pas que les fables elles-mêmes signifient tout cela [1]). Au reste Dion Chrysostome avoue

1) De Is et Osir. p. 485 sq. Il indique très bien l' origine de l' explication allégorique et en prouve l' absurdité. p. 490. Dans un autre endroit (Amat. T. IX p. 34) il l' appelle βυθὸς ἀθεότητος. On voit par là qu' Eusèbe va trop loin, lorsque, sans aucune réserve, il place Plutarque parmi les allégoristes, et surtout lorsqu' il l' accuse d' inconséquence dans son système (Praep. Euang. III. in.). C' est qu' Eusèbe n' a pas eu égard à la différence qui existe entre les personnages que le philosophe met en scène.

2) Plut. de Is. et Osir. T. VII. p. 418-422.

3) Ib. p. 423. sq.

4) Dion. Chrysost. Or. IV. (T. I. p. 184). Il appelle cela très bien ἐμφυτεύειν (enter). Or. V (ib. p. 188. fin). Après avoir donné une preuve d' une explication semblable de l' histoire de Nessus et de Deïanire (Or. LX. T. II. p. 306. sq.), il s' en moque lui-même (p. 311. fin.).

que de son temps tous les lecteurs d' Homère étaient persuadés que ce poëte avait caché la vérité sous l' enveloppe de la fable [1]). On ne s' étonnera donc pas sans doute qu' on composât des ouvrages destinés expressément à expliquer par l' allégorie les anciennes fables.

L' un des plus anciens auteurs de ce genre est Paléphatus, quoique son âge ne soit pas connu avec certitude [2]). Nous possédons de sa main un petit ouvrage, dans lequel il tâche d' expliquer les traditions invraisemblables de l' ancienne mythologie. Le savant Boeclerus trouve ce livre très élégant [3]): pour moi, je connais peu d' ouvrages qui soient plus fades et plus insipides. Il est difficile de dire ce qui choque le plus, de la fatuité dont l' auteur fait preuve, lorsqu' il veut démontrer l' absurdité des anciennes fables, ou du défaut de goût qui perce à tout moment dans ses explications. Nous n' avons qu' à citer la manière dont cet auteur élégant tâche de persuader à ses lecteurs qu' il est impossible qu' une femme ait commerce avec un taureau, et qu' elle porte un petit taureau dans son sein. La force de son argu-

1) Dion. Chrysost. Or. XI. (T. I. p. 312.) *Ὅτι οὐ φρονῶν ταῦτ' ἔλεγεν, ἀλλ' αἰνιττόμενος καὶ μεταφέρων.* cf. Max. Tyr. Diss. XXIII 4. (T. I. p. 418). *Ποιητικὴ πᾶσα αἰνίττεται.* cf. Diss. X 8. (T. I p. 182, 183).

2) Simson (Chron.) le place vers l'an 409 a. C., Schoell (Gesch. d. Gr. Lit. T. II. p. 115.) vers l'an 322.

3) Elegantissimus est libellus, et ab omnibus est legendus, ut videant quomodo historiae ingenio poëtarum in fabulas migraverint et ex fabulis ad veritatem revocari debeant. I. H. Boeclerus, de Scriptt. gr. et lat. saec. a. C. N. IV. p. 20. cité par Schoell (l. l.), qui le trouve aussi *sehr lehrreich.* Je me plais à citer ici un jugement bien différent, celui de M. van Teutem, *de origine et progressu ap. antiq. allegoriae fabularum interpretationis*, p. 35.

ment consiste dans l' observation que les cornes lui feraient mal [1]) !

Les explications de Paléphatus sont en grande partie historiques et étymologiques. Les animaux, dont il est question dans les fables, sont des personnes qui en portent le nom, les taureaux sont des princes, appelés Taurus, les dragons des généraux appelés Draco; Pégase est un vaisseau. Actéon déchiré par ses chiens est un homme qui se ruina à force de se livrer avec trop d' ardeur à la chasse. L' oeil que les Grées avaient en commun est un ministre ou un homme d' affaires appelé Oeil! Voilà ce qui est facile, on en conviendra, je crois. L' Hydre est une forteresse, dont la garnison était composée de cinquante soldats. Mélanion et Atalante, metamorphosés en lions, sont deux jeunes gens dévorés par des lions dans une caverne, où ils s' étaient donnés rendez-vous. Ceux, qui en virent sortir les lions, crurent que c' étaient Mélanion et Atalante! En un mot, la crédulité du bon Paléphatus est plus incroyable que les choses incroyables qu' il veut expliquer. Mais ce qui mérite d' être remarqué c' est que Paléphatus, quoiqu' il tâche d' expliquer les traditions, ne touche pas encore aux dieux. Il parle de Jupiter comme d' une divinité personnelle et réelle [2]).

On peut dire la même chose de Héraclide ou Héraclite, autre auteur d' histoires incroyables [3]). D' ail-

1) Palaeph. de Incred. 2 (p. 10 ed. Fisch.)

2) Palaeph. de Incred. 16. (p. 36) Je me suis dispensé de citer l' auteur à chaque sottise. Je ne crois pas que ceux de mes lecteurs, qui connaissent Paléphatus, soient tentés de le lire deux fois. Pour les autres, ils n' ont qu' à l' ouvrir, pour trouver tout de suite des niaiseries plus insipides encore peut-être que celles que je viens de citer. J'en agirai de même avec les autres auteurs de ce genre.

3) Héracl. de Incred 34 (Opusc. myth. ed. Gal. p 30.).

leurs ses explications sont toutes, comme celles de Paléphatus, marquées au coin de l'insipidité la plus révoltante.

Méduse, Scylla, Circé, les Sirènes sont toutes des courtisanes, Esculape, frappé par la foudre, est un homme, mort d'une fièvre ardente. Les Héliades, métamorphosées en peupliers, sont des arbres qu'on trouva à l'endroit où ces jeunes dames s'étaient noyées, et que, par distraction sans doute, on prit pour elles. Endymion, paysan peu instruit, ayant obtenu les faveurs d'une fille qu'il rencontra dans les champs, répondit à ceux qui lui en demandaient le nom qu'elle s'appelait la Lune!

L'ouvrage intitulé Allégories homériques est sans doute d'un autre auteur, quoique peut-être du même nom [1]). Je crois qu'il est beaucoup plus récent, quoique son livre contienne probablement des explications de grammairiens plus anciens. La grande différence entre lui et les deux autres auteurs, dont nous venons de parler, c'est qu'il allégorise aussi les dieux, ou les identifie avec d'autres. Chez lui Apollon est le Soleil, son combat avec Neptune est la lutte entre le feu et l'eau. Le bruit que faisaient les flèches d'Apollon est (NB.) le bruit que fait le soleil dans sa course! Jupiter est l'éther, Junon l'air, Bacchus le vin, etc. Vulcain, chassé du ciel, est le feu allumé par un miroir ardent, et sa défaillance signifie que le feu ainsi allumé n'est d'abord qu'une petite étincelle. Il ne se contente pas même d'une seule explication; souvent il en

1) Cet ouvrage se trouve, avec le livre de Incred. de Héraclite, avec un autre d'un auteur anonyme, et avec ceux de Phurnutus ou Cornutus, dans la collection de Thomas Gale, intitulée Opuscula mythologica, physica et ethica. Amst. 1788.

donne plusieurs à la fois. Minerve est la raison et la terre. Junon est l' air et les ténèbres de l' ignorance. Thétis est la Providence et le résidu dans le suc des raisins. Au reste on trouve ici les explications connues de la chaîne de Jupiter, de l' entrevue sur l' Ida, du bouclier d' Achille, du combat des dieux, et plusieurs autres repélées cent fois par les scholiastes et les interprètes d' Homère, et malheureusement non moins fréquemment par nos auteurs modernes.

Dans Cornutus ou Phurnutus, contemporain de Néron, tout est allégorie physique et morale, assaisonnée d' une teinte de philosophie dont on ne trouve pas la moindre trace chez les auteurs dont nous venons de parler. Jupiter, par exemple, y est l' âme du monde, et en même temps la source de la justice et de la vertu. L' histoire du Ciel, de Saturne, et de Jupiter, est une image de la création du monde. La Moire est identifiée avec Jupiter. Adrastée et Némésis ne sont que des noms de la Moire. Cependant le supplice de Junon, la révolte des dieux contre Jupiter, la chûte de Vulcain sont expliquées par Cornutus de la même manière que les interprètent les scholiastes ; et, bien que Cornutus s' occupe beaucoup plus des détails, bien qu' il explique tous les attributs des dieux, leurs vêtements, leurs armes [1]), la confusion d' explications physiques et morales est la

1) Mercure p. e. est la parole, il est *χρυσόῤῥαπις*, parceque les soufflets (c'est à dire les leçons) qu' il donne sont très utiles. *Πολυτιμός ἐστι καὶ ὁ ἐξ αὐτοῦ ῥαπισμὸς, πολλοῦ γὰρ ἀξία ἐστίν ἡ εὔκαιρος νουθεσία.* Il est ailé, parceque les *ἔπη* sont *πτερόεντα.* On l' appelle *ψυχοπομπὸς*, parceque la parole sert à enseigner et conduire l'âme. Cornut. 16 (Opusc. myth. etc. p. 165, 166).

même que chez les autres auteurs. Minerve est la sagesse, ce qui n'empêche pas que ses yeux bleus ne signifient la couleur de l'air. Pan est l'univers, et cependant ses cornes et ses pieds de bouc indiquent sa qualité de dieu des pasteurs. Prométhée est la Providence, mais, lorsqu'il dérobe le feu au ciel, il est la prudence humaine. Les flèches et les ailes de l'Amour, symboles si naturels et si propres à la personnification, et que l'auteur avait aussi reconnu comme tels, deviennent tout à coup des signes du mouvement des astres.

Mais si Cornutus nous semble plus philosophe que Paléphatus ou Héraclide, que dirons-nous des Néo-platoniciens. Chez eux ce ne sont plus des allégories séparées, c'est un système complet entremêlé de démonologie et de syncrétisme. Pour en donner une idée, il faudrait entrer dans des détails qui nous meneraient trop loin. Aussi la philosophie barbare et toute orientale de ces novateurs doit elle rester étrangère à ce mémoire, qui ne s'occupe que de la Grèce. Je me contente de renvoyer mes auditeurs aux ouvrages assez connus de ces mythologues modernes qui ont représenté cette dernière corruption de la mythologie, ce fatras de spéculations orientales, de théosophie, d'opinions gnostiques et chrétiennes, comme la philosophie primitive d'Orphée et des autres prédécesseurs d'Homère. Cependant je dois dire encore un mot sur Porphyre. Suivant Porphyre, la Terre, considérée comme le centre de l'univers, est Vesta, comme celle qui fait croître les plantes, elle est Cérès, comme celle qui prédit l'avenir, elle est Thémis. Attys désigne les fleurs, Adonis les fruits, Achelous est l'eau douce, Neptune l'eau salée, les Nymphes sont les qualités de la première, les Néréides celles de la seconde.

Apollon, Hercule, Esculape, signifient tous ensemble le soleil, Diane, Minerve, Hécaté la lune. Pluton est la force génératrice de la terre, et les trois têtes du Cerbère signifient l'orient, l'occident, et le midi. Pan est l'univers, sa peau de chevreau le firmament, ses cornes sont le soleil et la lune [1]. Porphyre, non content d'avoir allégorisé les dieux, allégorisa encore les statues qui leur avaient été consacrées. Porphyre n'épargne pas même le chef-d'oeuvre de Phidias [2]. Rien absolument n'échappe à la fureur de cet inexorable allégoriste. Porphyre composa un livre dans l'intention de démontrer qu'une caverne consacrée aux Nymphes, dont Homère fait mention dans son Odyssée, signifie l'univers, que les Nymphes sont les âmes, que les deux ouvertures de la caverne sont les tropiques, et ainsi de suite. Porphyre termine son beau discours, en avertissant le lecteur qu'il ne doit pas croire que ce ne sont là que des explications forcées ou inventées à loisir [3]. Certes, je ne crois pas que personne s'en avise.

Vient enfin la nombreuse cohorte des scholiastes, interprètes, grammairiens, avec Eustathe et Tzetzès à

1) Ap. Euseb. Praep Euang. III. 11. passim. Chez Héraclide (Opusc myth. ed. Gal. p 453) les trois têtes du Cerbère signifient les trois parties de la philosophie, la physique, l'éthique et la dialectique.

2) L'attitude de Jupiter, étant assis, signifie l'immobilité et la stabilité de son pouvoir, les parties supérieures du corps découvertes signifient le ciel, les parties inférieures couvertes la terre, et ainsi de suite. Euseb. Praep. Euang. III. 9 (p. 101).

3) Porphyr. Ant. Nymph. passim. Le dernier passage se trouve c. 36. in. *Οὐ δεῖ δὲ τὰς τοιαύτας ἐξηγήσεις βεβιασμένας ἡγεῖσθαι, καὶ εὑρεσιλογούντων πιθανότητας.*

leur tête [1]). C'est chez les scholiastes qu' on trouve une collection complète d'explications allégoriques, tant de celles qui sont déjà inventées par des auteurs plus anciens, que des subtilités inventées pas ces doctes interprètes eux mêmes. Il n' en vaut certainement pas la peine de les distinguer par ordre chronologique. Nous nous contenterons de quelques aperçus généraux. D' abord il est évident que les scholiastes n' emploient pas l' interprétation allégorique comme le faisaient les philosophes, pour voiler l' absurdité des anciennes fables, mais seulement pour faire preuve d' esprit. Sans cela, comment expliquer que ces savants ne cherchent pas seulement des allégories dans les personnes des divinités, mais encore dans les instruments, les ustensiles, qu' ils emploient. Le scholiaste d' Homère indique la signification des différentes parties du char de Junon. On y trouve les hémisphères, le soleil, la lune, et tout ce que l' on voudra [2]). Eustathe expliqne de même l' égide de Jupiter [3]). Il n' y a pas un ruban, pas une épingle dans la toilette de Junon qni ne signifie quelque chose. Les cheveux, les sourcils de Jupiter, les mouvements

1) Eustathe était si persuadé de la nécessité de l'explication allégorique que prendre les récits d' Homère sans allégorie lui parut la même chose que priver le poëte de ses ailes, ad. Il. p. 2 l. 40. Et cependant il assure que l' explication allégorique ne déroge en rien à la vérité historique: *οὐ τὴν ἱστορίαν ἐξαφανίζοντες, ἀλλὰ τὸ ταπεινὸν φιλοσσοφῶς ἀνάγοντες.* ad. Odyss. p. 27.

2) Schol. Il. E. 722. cf. Eustath. ad. Il. p 455. fin. 456. in. Les *ἱμάντες* sont les *ἡλίου καί σελήνης φωτισμοὶ*, les *ἄντυγες* sont *τὸ ὑπογεῖον καὶ ὑπεργεῖον ἡμισφαίριον.*

3) Eustath. ad. Il. p. 458. l. 20 sq.

de sa tête, les pieds d' argent de Thétis, tout est allégorie [1]). On sent aisément que la fameuse ceinture n' est pas oubliée [2]), et qu' on retrouve ici des explications très détaillées de la chaîne de Jupiter, de la peine qu' il inflige à Junon [3]), de la pierre de Saturne, du bouclier d' Achille [4]), du combat des dieux [5]).

En second lieu, les scholiastes, à l' exemple de Cornutus, rarement contents d' une explication, en proposent souvent deux ou trois différentes, sans doute pour en laisser le choix au lecteur. Eustathe dit que Minerve est la terre, ou, si l' on veut, le feu céleste [6]). Suivant Tzetzès, elle est l' âme, la lune, ou l' esprit [7]). Jupiter est

1) Ib. p. 110. l. 40. Thétis étant la mer, ses pieds d' argent sont le rivage, blanchi par l' écume des flots.

2) Porphyr. ap. Schol. Hom. Il. Ξ. 346.

3) Jupiter est l' éther, Junon est l' air. Par conséquent, lorsque Jupiter rappelle à Junon son supplice, il lui dit, d' après ces savants interprètes: Moi, l' éther, je t' ai suspendu, toi, l' air, dans l' air.

4) Schol. Il. Σ. 473. cf. Eustath. ad Il. p. 1210 l 20 La fabrication du bouclier est la création du monde. L' opération se fait pendant la nuit, parceque tout provient des ténèbres. L' artisan est Vulcain, parceque le principe vivifiant est la chaleur. Le bouclier est rond comme l' univers. Les cinq lames, dont il est composé, sont les cinq zones. Les métaux signifient les éléments, l' or le feu, l' argent l' air, le cuivre la terre, le cassitéron l' eau. Les noces, le jugement, le combat, qu' on voit représentés dans les compartiments du bouclier, sont tous allégorisés La ville en paix, par exemple, et la ville assiégée signifient la φιλία et le νεῖκος d' Empédocle.

5) Minerve, l' esprit, combat Mars, la stupidité, Junon, l' air, est opposée à Diane, la lune, NB. parceque la lune fend l' air; Mercure, la parole, est ennemi de Latone, l' oubli; Vulcain, le feu, prend les armes contre Xanthus, l' eau. Schol. Hom. Il. Υ. 67, cf. 69, 74.

6) Eustath. ad Il. p. 92 fin. 93 in.

7) Tzetz. ad Lycophr. 519.

l' éther ou l' intelligence divine [1]). Briarée est la nécessité, ou, si l' on veut, le temps. Si l' on préférait peut-être de le voir metamorphosé en colline, rien de plus facile. Il y a en Asie une colline d' où jaillissent cent sources. Voilà les cent bras de Briarée [2]). Apollon est le soleil, ce qui n' empêche pas qu' il ne soit aussi le destin [3]). Atlas est une montagne [4]), un astronome [5]), l' axe du monde ou la Providence. Atlas est-il l' axe du monde, alors Calypso est la science, qui enseigne l' astronomie à Ulysse. Atlas n' est-il pas l' axe, alors Calypso est le corps, qui, par la sensualité, tient enchaîné Ulysse, le philosophe, delivré ensuite par Mercure, c' est à dire par la raison [6]).

Et si l' on explique différemment les mêmes traditions, souvent aussi les traditions ou les personnes les plus différentes signifient la même chose. Éolus, que nous avons déjà vu métamorphosé en pilote ou en

1) Le sommeil embrasse le parti de Junon (l' air), parcequ' il est agréable de dormir à l' air lorsqu' il fait beau. Dans l' éther cela ne va pas si bien. Voilà pourquoi le sommeil n' est pas si bien avec Jupiter. Eustath. ad Il p. 972 fin. Préfère-t-on prendre Jupiter pour l' intelligence divine, le phénomène reste le même, mais l' explication est différente. Alors le sommeil est ennemi de Jupiter, parceque l' intelligence doit être éveillée.

2) C' est la colline Aegaeon. Pour qu' il signifie le temps, on n' a qu' à faire observer que αἰὼν (partie de son nom Αἰγαίων) signifie le temps (Eustath. ad Il p. 92 fin. 93 in. cf. ad Od. p. 73. l. 40.). Suivant le scholiaste d' Hésiode (p. 155. vsa.), Briarée, Cottus et Gygès sont τὰ ἐν χείμωνι ταραχώδη πνευμάτα.

3) Eustath. ad. Il. p. 432. l. 1. cf l. 40. p. 433. l. 40.

4) Chez le scholiaste d' Homère (ad. Od. Α. 14.), il est une montagne, chez celui d' Hésiode (p. 53. vsa. fin. 54 in.) il est l' horizon.

5) Cf. Tzetz. ad Lycophr. 879. Schol. Hes. p. 54. in.

6) Eustath. ad Od. p. 18.

inventeur des voiles [1]), signifie la même chose que Circé, savoir l'année. Les douze enfants du premier sont les douze mois [2]), et les quatre esclaves de la dernière sont les quatre saisons [3]).

En troisième lieu, les scholiastes, soit pour ne mécontenter personne, soit pour se ménager une retraite, en cas de besoin, abandonnent quelquefois l'allégorie, et s'en tiennent à la signification propre des personnes ou des traditions dont il est question. Le passage de l'Iliade où Minerve s'exprime d'une manière peu convenable, en s'adressant à Jupiter, est pris dans le sens propre (*μυθικῶς*), parce qu'il n'est pas facile de s'imaginer que l'esprit, l'intelligence (le *νοῦς*), puisse parler ainsi à Jupiter [4]). L'épithète de l'Aurore (*χρυσόθρονος*) est prise *μυθικῶς; ἀλληγορικῶς* cela ne serait pas convenable, puisqu'il ne convient pas de rester assis pendant toute la journée [5]). Quelquefois on allégorise la fable prise en général, et on laisse les détails à l'histoire, pour s'épargner la peine de les expliquer [6]). Enfin (et ce n'est pas la moindre preuve de la fatuité de ces docteurs) ils tâchent d'expliquer allégoriquement jusqu'à l'allégorie elle-même. Quel lecteur ne recon-

1) Cf. Tzetz. ad Lycophr. 738. Schol. Od. K. 2. cf. Eustath. ad Od. p. 378. l. 10. 379. l. 19.

2) Schol. Od. K. 6. cf. Eustath. ad Od. p. 378. l. 10.

3) Ib. 350. cf. Eustath. ad. Od. p. 400. l. 40.

4) Eustath ad. Il. p. 605. l. 1. cf. 40. Et cependant dans le même endroit l'auteur fait observer que les paroles de Minerve: *Un jour il m' appellera sa chère Minerve*, signifient que le *νοῦς*, quoique aveuglé par la passion, finit toujours par aimer la *φρόνησις*.

5) Ib. p. 622. l. 40.

6) *Ψιλῇ ἀφιᾶσι τῇ ἱστορίᾳ, οὐχ ὅτι οὐ δύνανται τι λαλεῖν καὶ ἐν τούτοις, ἀλλ᾽ ὅτι περιττὸν ἡγοῦνται τούτοις ἐναδολεσχεῖν.* ib. l. 30.

naîtra pas de l'allégorie dans la description des Prières ou de la Discorde dans Homère, mais aussi quel lecteur ne comprendra pas le sens simple et vrai qu' elle renferme. La Discorde marchant sur la terre, et élévant la tête jusqu' aux nues, voilà une véritable allégorie, voilà une image poétique, belle, simple, sublime, et qui certainement n' a pas besoin d' explication. Non, disent les interprètes, allégorisons l'allégorie: ceci signifie que les cris des combattants montent jusqu' au ciel [1]). La ceinture de Vénus, qui contient les ris et les plaisirs, les oeillades et les doux propos, peut-on s'imaginer une allégorie plus charmante et plus significative en même temps? Et cependant voyez nos pédants. Suivant eux, les discours dans la ceinture (ὀαριστύς) sont les disputes philosophiques, car la ceinture c'est la philosophie, et κλέπτειν νόον signifie persuader par des subtilités dialectiques [2]).

En général les scholiastes abondent en explications morales. Nous savons que des auteurs modernes se sont avisés de croire que les Furies signifient la conscience (Dieu nous en préserve, d'une telle consience!), ou les Sirènes les passions [3]): mais que sont elles, ces explications, en comparaison de la subtilité et de la profondeur des anciens scholiastes. Rien n' échappe à l' attention infatigable de ces docteurs; tout a sa signification, jusqu' à la fumée qui s' élève de la chéminée d' Ulysse [4]). L' île d' Ithaque est la sagesse; les amants de

1) Eustath. ad Il. p. 378. l. 1.

2) Ib. p. 661. in.

3) Cependant ces explications même se retrouvent chez les anciens, voyez p. e. Tzetz. ad Lycophr. 653, p. 74. b. cf. Eustath. ad Od. p. 470. fin. 471. in.

4) La patrie d'Ulysse et de Pénélope étant la philosophie, la

Pénélope sont les philosophes; mais, ne connaissant pas la véritable méthode, ils tombent dans des erreurs. Ceci est indiqué par les servantes avec lesquelles ils s' amusent [1]). L' habit que Pénélope fait et refait est la méthode synthétique et analytique [2]). Une autre fois la femme de chambre qui tient la lumière est un syllogisme [3]). La plante moly est l'enseignement; la racine en est noire, la fleur blanche, parceque l'étude, pénible d'abord, porte des fruits utiles et agréables [4]). Hercule, jusqu' ici le soleil, devient un homme sage et honnête; et les travaux, autrement les signes du zodiaque, sont les vices qu'il combat [5]). Saturne, jadis le temps, est ici l' esprit [6]). La chaîne, expliquée plus haut par une allégorie physique, signifie ici la monarchie [7]).

fumée qui s'élève de son toit, qu'il désire voir, est *τὸ ἄνω φορούμενον σκοτεινὸν τῆς φιλοσόφου γνώσεως.* Eustath. ad Od. p. 20. l. 20.

1) Eustath. ad Od. p. 27. l. 20.

2) Il. p. 18, surtout p. 81. l. 10. sq.

3) Schol. Od. B. 105.

4) Eustath. ad Od. p. 397. l. 1, 10.

5) Le sanglier d' Erymante est l' *ἀκολασία*, le lion de Némée *ἡ ἀκρίτως ὁρμῶσα ἐφ' ἃ μὴ δεῖ φοβεῖσθαι*, le cerf cérynéen la *δειλία*, l'étable d' Augias l'*ἀσέλγεια*, l'hydre la *ἡδονή*, et (NB.) le Cerbère la philosophie. Schol. Il. *E*. 336. cf. Heracl. Opusc. myth. ed Gal. p. 453. Les trois pommes des Hespérides sont les trois vertus *μὴ ὀργίζεσθαι, μὴ φιλαργυρεῖν, μὴ φιληδονεῖν.* ib. p. 638. Chez Eustathe (ad Il. p 606. in.), le même Cerbère est l'ivrognerie (*τὸ κέαρ βαρύνειν*).

6) *Ὁ καθαρὸς νοῦς, κορὸς νοῦς.* Eustath. ad. Il. p. 154. l. 10. cf Schol. Hesiod. p. 21. vsa fin d'après Proclus. Au contraire, suivant Tzetzès, *κρόνος* est *ἡ ἄγνοια, παρὰ τὸ κορὸν καὶ μέλανα καὶ σκοτεινὸν τὸν νοῦν ἀπεργάζεσθαι.* Ib. p. 22. vsa fin.

7) Schol. Il. *Θ*. 25.

Minerve étant la raison, et Mercure la parole, toutes les parties de leur habillement, leurs armes etc. signifient quelque chose qui a rapport à la raison et à la parole[1]). Minerve, envoyée par Junon à Achille, signifie qu' Achille comprend lui-même ce qu' il doit à sa dignité[2]).

Enfin, tout cela prend une forme bien différente encore, si l' on préfère l' explication historique. Par cette explication, ce qui jusqu' ici avait été l' intelligence, le feu, l' air, le temps, est métamorphosé comme d' un coup de baguette en princes et en princesses, en grands seigneurs et en dames de qualité. Le banquet des dieux en Éthiopie, auparavant un phénomène astronomique, devient une simple fête célébrée en Afrique[3]). L' agneau d' or d' Atrée, jusqu' ici une constellation, n' est plus qu' une coupe ornée d' un agneau d' or en relief[4]). Les murailles de Troye, bâties par Neptune et par Apollon, signifiaient auparavant que ces murailles avaient été construites avec de la chaux humide, séchée ensuite par le soleil : ici cela indique que ces murailles ont été bâties avec les trésors qu' on a trouvés dans les temples de ces dieux[5]). Saturne, d' abord le temps, peu après l' esprit, devient ici un glouton ou un anthropophage[6]). Hercule, qui traverse l' océan dans un gobelet, quoique auparavant le soleil, n' est ici qu' un franc buveur[7]).

1) Schol. Od. *A*. 96. *E*. 45, 47. cf. Eustath. ad Il. p. 1487. l. 40.

2) Eustath. ad. Il. p. 61. l. 30.

3) Schol. Hom. Il. A 425. ed. Wassenb. Eustath. ad. Il. p. 96. l. 40.

4) Eustath. ad. Il. p. 815. l. 20.

5) Eustath. ad. Od. p. 8. l. 30.

6) Ib. p. 356. l. 50

7) Ib. p. 359 l 30.

Briarée, qui avait disputé le domaine du soleil à Tithonus, à Apollon, à Hercule, à Bacchus, et à presque toute l'armée céleste, devient un conquérant de l'Eubée qui s'empare des Cyclades [1]. Protée, d'abord la matière primitive, puis l'amitié, est ici un prestidigitateur ou un saltimbanque [2]. La Chimère, qui avait été un assemblage des différents pouvoirs politiques [3], devient une femme, appelée chèvre, accompagnée de ses deux frères, Lion et Dragon [4]. Minerve est une reine, mariée au roi Vulcain, et qui a un fils appelé Erichthonius [5]. Memnon, enlevé par l'Aurore, signifie un jeune homme mort pendant la matinée [6]. Sisyphe, qui enchaîna la mort, est un médecin habile [7]. Tithonus, que nous avons déjà rencontré sous la forme d'un débauché, et sous celle du soleil, se présente encore à nous dans la qualité d'un astronome, qui dormait pendant le jour, et qui veillait la nuit, pour contempler le firmament. Endymion, suivant les uns confrère de Tithonus, est un chasseur, suivant les autres [8]. Mais ces explications si différentes n'ont pas encore epuisé la verve des interprètes. Tithonus signifie aussi un jeune homme qui mourut dans la fleur de l'âge (NB. Tithonus, dont la qualité la plus remarquable est la vieillesse décrépite), ce qui n'empêche pas qu'il ne signifie encore la matinée

1) Eustath. ad Il. p. 93. l. 30.

2) Dans ce dernier cas les formes, qu'il prend, sont les pas qu'il exécute (σχημάτα). Eustath. ad Od. p. 178. l. 10. cf. p. 177.

3) Ici le lion est τὸ δικανικὸν, la chèvre το πανηγυρικὸν, le dragon τὸ βουλευτικόν. Schol. Hesiod. p. 136 fin.

4) Tzetz. ad Lycoph. 17.

5) Ib. 111 fin.

6) Heracl. Alleg. Hom. p. 492 (Opusc. myth. ed. Gal.).

7) Eustath. ad Il. p. 487. l. 30.

8) Schol. Hom. Od. *E*. 326.

elle-même [1]). Thésée, Pirithous, Sisyphe, en faisant semblant de descendre dans l'empire des morts, ne furent que de simples voyageurs; suivant d'autres, ils étaient si maigres qu'on avait la coutume de les comparer à des ombres [2]).

Je crains d'avoir abusé de la patience de mes auditeurs. Mais il était impossible de faire connaître la corruption de la religion des Grecs, sans entrer dans quelques détails, D'ailleurs je puis leur assurer que j'en ai agi avec toute la modération possible. Si j'avais voulu utiliser la collection que j'ai faite de ces explications en lisant les anciens auteurs, j'aurais pu remplir un volume. Je me suis contenté de ne donner que des échantillons de chaque genre. Mais, d'un autre côté, il ne fallait pas en être trop avare, puisque la force de l'argument consiste ici dans la quantité des preuves, plutôt que dans la qualité. Pour les scholiastes et les grammairiens l'interprétation allégorique n'était qu'un jeu; les philosophes, et surtout les Néo-platoniciens, l'employaient pour excuser l'absurdité des anciennes traditions, et pour soutenir l'autorité chancelante de la religion de leurs pères contre les attaques des partisans de la nouvelle secte qui menaçait d'en envahir le domaine. Il me semble que, pour rendre complète l'esquisse que nous venons de donner de l'histoire ancienne de l'interprétation allégorique, il faut absolument connaître la manière dont l'envisageaient ces sectateurs mêmes dont nous venons de parler, surtout

1) Schol. Hom. Od. *E*. 336. Cette dernière explication, comme cent autres, ne repose que sur l'étymologie: *ἡ πρωΐα, ἐν ᾗ τίθενται τὰ ὤνια.*

2) Eustath. ad Il. p. 1397. l. 10. fin. Eustathe a la bonne foi d'ajouter que cette interprétation n'est pas ancienne.

puisque le jugement qu' ont porté les pères de l' église sur l' explication allégorique nous fournira de nouvelles preuves de son inconséquence et de son absurdité.

Cependant il faut distinguer. En général les pères de l' église s' accommodaient assez bien de l' Euhémérisme, et bien pour le même motif qui avait engagé les anciens à le condamner. En effet, il suffisait de prouver que toutes les divinités des Grecs avaient été des hommes, pour faire écrouler tout l' édifice de leur religion. Voilà pourquoi les Grecs détestaient Euhémère comme un athée; voilà pourqui les docteurs chrétiens louaient sa perspicacité et sa bonne foi.

Lactance se donne beaucoup de peine pour expliquer le système d' Euhémère [1]). Minucius Felix rapporte en détail l' histoire de Saturne et de Jupiter [2]). Tertullien déclare ne pas comprendre pourquoi Saturne fut jeté dans le Tartare, s' il n' avait pas été mauvais sujet, et, puis qu' il est impossible d' être mauvais sujet, si l' on n' est d' abord homme, il en conclut que Saturne a dû être homme [3]). Arnobius, qui d' ailleurs s' exprime d' une manière très judicieuse sur l' allégoromanie, est si certain de la vérité de l' Euhémérisme qu' il crie aux Payens: Nous pouvons vous raconter toute l' histoire de votre Jupiter; nous savons quelles guerres a faites votre Minerve; nous connaissons les pays où a été votre Bacchus; nous sommes informés de la conduite et de la condition de votre Vénus [1]).

Quelques-uns de ces savants zélotes racontent l' histoire des dieux grecs d' une manière qui fait douter

1) Lactant. Inst. Div. I. 11 sq.

2) Minuc. Fel. Octav. p. 209 sq. 213 sq. cf. p. 159 sq.

3) Tertull. adv. Gent. p. 48.

4) Arnob. c. Gent. IV. 29.

s' ils ont emprunté aux Euhéméristes les romans qu 'ils débitent, ou s' ils les ont inventés eux-mêmes. Qu' on me permette d' en donner un ou deux exemples. Voici d' abord la manière dont Firmicus Maternus raconte l' histoire de Bacchus déchiré par les Titans, inventée, comme l' on sait, par Onomacrite dans des vues bien différentes. Bacchus, dit il, fut le fils illégitime de Jupiter. La reine, appelée Junon, le fit mettre en pièces par ses gardes du corps, les Titans. Le roi, qui avait été absent, n' apprit pas si tôt, à son retour, ce qui venait d' arriver, qu' il envoya les gardes du corps au dernier supplice, et honora la mémoire de son fils par des honneurs divins [1]). Suivant le même Firmicus, Cérès fut une dame de qualité qui demeurait à Enna, en Sicile. Elle avait une fille unique, appelée Proserpine, jeune personne d' une rare beauté, et par conséquent entourée d' adorateurs. Les jeunes seigneurs les plus riches et les plus nobles des environs se disputaient sa main. La princesse, qui n' avait que l' embarras du choix, délibéra si longtemps qu'un accident imprévu vint mettre fin à son incertitude. Un riche propriétaire, appelé Pluton, las d' attendre, tranche la question, en enlevant la jeune beauté. Ici le bon père ne manque pas de décrire d'une manière très détaillée les hyacinthes et les roses du vallon d' Enna. D' abord Proserpine fut très fâchée, elle donne des coups de pied à son ravisseur, lui égratigne la figure etc. Cependant, qui ne connaît le pouvoir d' un dévouement tendre et soumis. Pluton allait enfin apprivoiser l' humeur sauvage de sa belle,

1) Firm. Matern. de err. prof. relig. p. 13 15. Firmicus Maternus a cependant la bonne foi d' avouer que ce n' est pas le Bacchus Thébain dont il s' agit ici. Suivant lui, ce dernier Bacchus fut un tyran farouche, tué par un brave homme appelé Lycurgue, ib. p. 15, 16.

lorsque tout à coup l' on apprend que la vieille dame s' avance avec un corps d'armée, pour délivrer sa fille. Pluton, sans attendre son arrivée, s' enfuit avec sa proie, mais, aveuglé par le désir de la mettre en sûreté, il ne regarde pas où il porte ses pas, il s' enfonce dans un marais, et il y trouve la mort avec sa belle compagne. On peut se figurer le désespoir de la pauvre mère. Les Syracusains, pour la consoler, décernèrent les honneurs de l' apothéose non seulement à sa fille, mais encore (ce qui semble un peu étrange) à son ravisseur. La vieille dame va cacher sa douleur au fond de l' Attique, où elle apporte en passant un échantillon de froment, denrée jusqu' alors inconnue dans ce pays. Les Athéniens, animés par la reconnaissance, la placent dans le ciel, à côté de sa fille [1]).

Il en était autrement de l' allégorie physique et morale. Cette allégorie, il est vrai, dérobait aux dieux leur existence personnelle, mais elle excusait au moins les absurdités de la mythologie; ce qui, comme on conçoit aisément, ne convenait nullement aux docteurs chrétiens. Si les histoires scandaleuses de Saturne et de Jupiter n' étaient que des enveloppes pour cacher des vérités sublimes, si tous les dieux n' étaient que des qualités et des vertus de l' Être Suprême, le caractère anthropomorphique de la religion grecque devait disparaître au même instant. Voilà pourquoi les Grecs, qui tâchaient de défendre leur religion contre le théisme, s' attachaient de préférence à cette interprétation. Et voilà aussi pourquoi les pères, qui ne voulaient pas qu' on privât leur religion de l' avantage qu' elle avait sur celle des Payens, s' évertuaient pour prouver la fausseté de ces explications. C' est à cette manière de voir que

1) Firm. Matern. de err. prof. relig. p. 16-19.

nous devons plusieurs arguments décisifs contre l'interprétation allégorique.

Dans sa Préparation Euangélique, Eusèbe demande: Si Junon signifie l'air, comment peut elle être la soeur et la compagne de l'intelligence suprême, qu' on prétend être indiquée par Jupiter? Comment l'Oubli (Latone, Λήθη) peut elle être la mère du soleil (Apollon) et de la Lune (Diane)? Comment le père et le fils (Apollon et Esculape) peuvent-ils signifier le même objet? Si les douze travaux d' Hercule sont les douze signes du zodiaque, qui est donc Eurysthée? Si Hercule est le soleil, que sont donc les cinquante filles de Thestius? Si Bacchus est le soleil, qui est donc Sémélé, qui est Ariadne? Si Esculape est le soleil, comment donc Jupiter le terrassa-t-il par la foudre [1])?

Arnobe demande aux allégoristes d' abord comment ils peuvent savoir que les anciens poëtes aient voulu indiquer par leurs fictions les choses qu' ils prétendent être indiquées par elles. Il leur demande si ces auteurs leur en ont fait la confidence, ou si peut-être eux-mêmes leur en ont inspiré l' idée. Mais, poursuit-il, quelle que soit la manière dont vous ayez obtenu la connaissance des mystères dont vous parlez, comment avez vous eu l' audace de les divulguer? Encore, que les anciens aient voulu cacher leurs pensées, soit: il se peut qu' ils en aient eu dont ils avaient honte, et que par conséquent ils n' osaient avouer. Mais, s' il en était ainsi, ils auraient choisi des images décentes et convenables, pour cacher des choses honteuses. Cependant, ici c' est tout le contraire. Vous prétendez que, pour cacher les choses les plus honnêtes du monde, on se soit servi des images les plus lubriques qu' on puisse

1) Euseb Praep. Euang. III. 2. (p. 87.) 13. (p. 119-122.)

imaginer. Et même, si les choses, dont vous parlez, sont si utiles à savoir, pourquoi donc les cacher, quand même l'enveloppe serait aussi décente que le sens qu'il renferme ?

Si vous voulez parler du soleil, pourquoi ne l'appelez vous pas par son nom; pourquoi le représenter sous la forme d'un personnage qui, bien loin de mériter de prendre la place de cet astre bienfaisant, n'est pas même digne d'être compté parmi les hommes (Attys) [1]?

Enfin, si vous êtes si sûrs de la signification de tous ces personnages et de toutes ces fictions, pourquoi donc les explications que vous en donnez sont elles si différentes et même si opposées les unes aux autres, et pourquoi ne me serait-il pas permis d'en inventer encore d'autres? Pourquoi en expliquez vous quelques détails, et ne vous souciez vous pas du reste. Si Cérès est la terre, que signifie donc la potion qu'on lui offre, que signifie l'action indécente de Baubo? Si Jupiter, métamorphosé en taureau et poursuivant Cérès, est la pluie qui arrose la terre, que signifie donc la colère de Cérès, que signifie ce gage obscène de son repentir que lui donna Jupiter [2]?

Si, pour indiquer le ciel, il fallait un homme

1) C'est à peu-près l'argument dont se sert Cicéron contre la divination par les songes allégoriques Il demande pourquoi un médecin recommanderait à son patient de prendre :

Terrigenam, herbigradam, domi-portam, sanguine cassam, au lieu de lui dire, comme le ferait quiconque voudrait être compris, *prenez un limaçon. Non potueras hoc igitur a principio, citharista, dicere* (Divin **II**. **64**)?

2) J'ai donné ici en racourci l'argumentation d'Arnobe qu'on peut trouver c. Gent. **V. 32-45.** J'ose en recommander la lecture aux allégoristes modernes.

mutilé de la manière dont on représente Uranus, pourquoi donc, demande Lactance, ne pas le représenter d' abord comme eunuque ? Que signifie la mutilation ? Comment le Temps est-il fils du Ciel, pourquoi l' Éther est-il fils du Temps, et pourquoi le Temps détrône-t-il et mutile-t-il le Ciel, et pourquoi l' Éther usurpe-t-il le trône du Temps [1]) ?

C' est ainsi que parlaient les pères de l' église. On dirait que dans des siècles bien plus éclairés, dans un temps, où la critique a fait des progrès immenses, nous aurions dû être au moins aussi avancés que les anciens docteurs de l' église. On dirait que dans un temps où la philosophie a éclairé les esprits, où l' étude approfondie de l' histoire a ouvert pour nous les trésors de l' expérience des siècles, personne ne devrait révoquer en doute que les peuples ne sont pas philosophes avant que d' être des barbares, et que jamais l' esprit humain ne fait un mouvement rétrograde au point d' oublier les spéculations les plus abstraites, pour s' amuser à en contempler l' enveloppe, sans qu' on sache soi-même ce que l' on admire ; on dirait qu' il fût impossible qu' on s' avisât de vouloir donner un démenti à l' histoire, en fermant les yeux sur les preuves irréfragables qu' elle offre de l' origine et des progrès graduels de la corruption par laquelle la religion des Grecs, de simple, naïve, humaine, qu' elle était, adaptée au génie d' un peuple encore peu cultivé, mais éminemment sensible à la beauté des formes et à toutes les sensations douces et humaines, devint un ramas de griphes et de charades, dont il est absolument impossible d' expliquer l' origine ou d' indiquer le but.

Et cependant les Chrétiens de nos jours, qui n' ont

2) Lactant. Inst. Div. I. 12.

ni les mêmes raisons, pour défendre leur croyance, qu' avaient les anciens, et qui certainement ne veulent pas défendre le polythéisme, les Chrétiens de nos jours, qui n' avaient qu' à mettre à profit les leçons de l' expérience, sont retombés dans les niaiseries des Stoïciens, des Scholiastes et des Néo-platoniciens, de sorte qu' il n' y a point de genre d' explication allégorique, qu' on ne retrouve chez les défenseurs modernes de ce système, système qui, par l' autorité des savants les plus illustres de l' Allemagne, Heyne, Heeren, Creuzer, est devenu, pour ainsi dire, un article de foi dans les écoles. L' histoire ancienne (s' il m' est permis de m' exprimer ainsi) de l' interprétation allégorique a prouvé que cette explication est une corruption de la croyance primitive des Grecs; l' histoire moderne de ce système prouvera que les théories des auteurs plus récents ne sont que des répétitions des erreurs de leurs prédécesseurs. Pour s' en persuader on n' a qu' à jeter les yeux dans leurs ouvrages. Car, quelque sonore que soit le nom qu' on donne à cette vieille folie, philosophème, symbole, philosophie de la nature, quelle que soit la différence d' opinions sur la manière d' expliquer, tout cela n' est au fond que l' allégorie inventée en Grèce, longtemps après l' origine du culte des dieux qu' on y adorait, non entièrement accréditée avant le siècle d' Alexandre le Grand, et développée par des grammairiens et des philosophes auxquels les imitateurs modernes auraient honte de se voir comparés. On y retrouve les étymologies des grammairiens, les allégories astronomiques de Chérémon et de Macrobius, les interprétations physiques et morales des Stoïciens, les explications historiques d' Euhémère. Non que ces auteurs ne nous débitent souvent des inventions de leur façon: mais le principe est constamment le

même, c' est l'idée fixe de supposer que les traditions des anciens Grecs, que les divinités qu' ils adoraient, signifiaient autre chose qu' elles ne paraissent signifier, c' est l' allégorie dans toute la force du terme, dans toutes ses nuances et dans sa plus grande variété.

Tous les auteurs qui ont traité la mythologie des Grecs protestent de leur amour pour la vérité, de leur impartialité, de leur aversion pour tout esprit de système. Et cependant tous, à l' exception d'un très petit nombre, ont un système. Tous assurent que, s' ils ont un système, ils ne l' ont pas cherché, mais qu' ils l' ont trouvé. Nous ne doutons nullement qu' ils ne soient de bonne foi; nous aimons à croire qu' ils ne se sont pas trompés eux-mêmes, mais le système y est. Quant à moi, dans le tableau de la civilisation religieuse des Grecs que j' ai tâché d' esquisser, non seulement je n' ai pas cherché un système, je n' en ai pas même trouvé. On a dû s' apercevoir que dans cet ouvrage il n' est jamais question ni d' émanations, ni d' allégories, ni de principe actif ou de principe passif, ni de puissances telluriennes ou aquatiques. On n' y trouve que ce que chaque lecteur impartial peut trouver lui-même, s' il veut se donner la peine de consulter les auteurs anciens. La différence qui en résulte entre mon ouvrage et ceux de la plupart de mes prédécesseurs indique suffisamment le principal motif qui m' a engagé à l' écrire. Si des génies tels que Heyne et Creuzer eussent jugé à propos de nous faire connaître la religion des Grecs telle qu' ils peuvent la trouver dans Homère et les autres auteurs dignes de notre confiance, jamais je ne me serais avisé d' entreprendre cette tâche; mais, comme ils ont préféré de remplacer la religion primitive par des systèmes d' explication allégorique, et que tous ceux qui les ont suivis

à peu d' exceptions près, ont imité leur exemple, c' est à dire qu' ils ont donné des variations du même thème, l' explication allégorique, il fallait bien en finir une fois pour toutes avec ces éternelles déviations, déviations qui, par la variété même qu' on remarque entre elles, prouvent plus que tous les argumens, qu' on saurait fournir, qu' elles sont toutes également éloignées de la vérité.

Cette vérité, j' ai tâché de la mettre au jour dans l' histoire dont je viens de faire mention. J' ai réservé pour ce mémoire l' histoire des déviations dont je parle. Je viens d' en indiquer les sources. Nous allons maintenant tâcher de les mettre en évidence elles-mêmes. Nous tâcherons autant que possible de nous en tenir à l' ordre chronologique, quoique la conformité du genre d' explication nous forcera de temps en temps de nous permettre quelque exception à la règle que nous venons de nous prescrire.

Les savants modernes qui les premiers s' occupaient de la mythologie grecque, animés de ce zèle pieux qui faisait le caractère du siècle et qui exerçait son influence sur toutes les branches de la littérature, tâchaient de dériver des langues orientales les noms des dieux et des héros grecs, et d' expliquer par la Bible les traditions de la mythologie. Il suffit de rappeler ici à mes auditeurs les travaux immenses des Bochart et des le Clerc, les lucubrations du savant Kircherus, qui ne s' est certainement pas imaginé qu' il viendrait un temps où l' on prétendrait pouvoir lire les hiéroglyphes avec la même facilité avec laquelle on parcourt un journal ou un roman. Mais il est nécessaire de faire observer que notre siècle même vit éclore une nouvelle production de ce genre, et qu' on n' a pas renoncé entièrement au désir de forcer les formes grecques dans le lit de Procruste

des langues sémitiques. Je veux parler du Kadmus de M. Sickler. On trouve dans ce livre tous les noms dont Hésiode fait mention dans sa Théogonie, expliqués, façonnés, découpés d' après le modèle de la langue des Israélites [1]). Pour se persuader que la méthode de M. Sickler, quoique assez peu amusante, laisse beaucoup de jeu à l' imagination, on n' a qu' à consulter les ouvrages de ces savants qui font dériver les mêmes noms des racines grecques, Schwenck par exemple et le célèbre Hermann. Quant à ce dernier, en lisant son mémoire sur la mythologie la plus ancienne des Grecs, où les mots grecs ont une signification tout à fait différente de celle qu' on leur trouve affectée dans nos dictionnaires [2]), je crus d' abord que le savant illustre avait voulu s' amuser au dépens de ses lecteurs, voire même qu' il avait voulu se moquer de la monomanie d' expliquer tout par l' étymologie. J'en suis revenu, en voyant qu' à la fin de son mémoire il declare sérieusement qu' il espère qu' on sera bien persuadé qu' il n' a pas voulu railler, mais que les vérités qu' il vient d' établir sont de nature à se moquer de tous les efforts des mythologues, des historiens, et des géographes, lorsqu' ils verront se dissiper, comme une vaine fumée, les fondements même de leurs systèmes construits avec tant de soin [3]). S' il faut prendre ceci au pied de

1) Fr. Sickler, Kadmus, Forschungen in den Dialecten des semitischen Sprachstammes zur Entwickelung des Elements der ältesten Sprache und Mythe der Hellenen. Hildburghausen, 1818.

2) *Νύξ* n'est pas *la Nuit*, mais *le mouvement* (Nuta). *Ἔρεβος* est *Opertanus*, *Ἡμερα Serena*, *Αἴθηρ Claria*, Mnemosyne *Moneta*, *quae quiescentia excitat et commovet*. Voyez Hist. de la Civil. mor. et relig. des Grecs. T. I. p. 358, 359., où l'on trouve plusieurs autres exemples de ce genre.

3) Nunc non puto mihi verendum esse, ne quis ludere me voluisse opinetur. Res ipsa vero ludet mythologos, historicos, geographos,

la lettre, je dois avouer que le mémoire de M. Hermann est une nouvelle preuve de l'influence pernicieuse de l'esprit de système même sur les esprits les plus justes et les plus libres de préjugés.

M. Schwenck fait des réflexions très judicieuses sur la manie de vouloir tout expliquer par les racines hébraïques; il fait observer que la ressemblance qu'il y a entre elles et plusieurs mots grecs, bien loin de prouver que ces derniers en dérivent, ne démontre autre chose sinon que les uns et les autres ont eu une commune origine. Il fait la même remarque sur les fables et sur les traditions; suivant lui, les opérations naturelles de l'esprit humain, qui se ressemblent plus ou moins chez tous les peuples, sont plus que suffisantes pour rendre raison d'une foule de traits de ressemblance, qui ont séduit tant d'auteurs à supposer une filiation d'idées là où il n'y avait qu'une coïncidence fortuite et naturelle [1]). Malheureusement le discernement dont M. Schwenck fait preuve, en indiquant les erreurs commises par d'autres auteurs, l'abandonne au moment où lui-même se met à l'oeuvre. Pour ne pas parler des allégories, qui manquent aussi peu dans l'ouvrage de M. Schwenck que partout ailleurs [2]), il suffira de dire que M. Schwenck a commis l'erreur commune à tous les étymologistes, celle de se laisser entraîner bien au de là des bornes de la probabilité. L'étymologie employée avec discernement et avec modé-

quum operose firmata commentorum suorum fundamenta sic spiritu difflari videbunt. G. Hermann, Opusc. Acad. T. II. p. 194. *Res ipsa* c'est sans doute la mythologie expliquée d'après la méthode de M. Hermann.

1) K. Schwenck, Etymologisch-mythologische Andeutungen. Elberf. 1823. p. 5 sq.

2) P.e., Jupiter et Hercule signifient le Soleil (p. 22), Junon la Lune, Rhéa et Cérès la Terre, Vesta et Vulcain le feu (p. 12).

ration peut mener à des résultats souvent très-intéressants: mais il ne faut qu' une connaissance superficielle tant des ressemblances accidentelles et fortuites, que de la facilité avec laquelle (par le changement, par exemple, d' une seule lettre) on peut produire à volonté ces ressemblances, pour ne pas voir qu' il ne faut s' engager dans ce genre de recherches qu' avec beaucoup de précaution et avec une grande défiance. Et cependant, plus cette méthode est dangereuse, plus elle paraît être séduisante. Une ressemblance en amène une autre, et l' étymologiste, qui d' abord ne s' avançait qu' avec prudence, s' enfonce bientôt sans réserve aucune dans ce labyrinthe tortueux où le fil même d' Ariadne ne lui ferait pas retrouver le chemin. Et encore, si les étymologistes s' en tenaient aux résultats que leur fournit leur méthode, encore, s' ils ne se laissaient séduire que par les homophonies et par les allitérations: mais combien de fois l' étymologie elle-même ne doit-elle pas servir de moyen pour fortifier les systèmes les plus absurdes et les plus ridicules. L' ouvrage de M. Schwenck en offre des preuves assez évidentes [1]. M. Schwenck emploie l' étymologie pour prouver ses allégories grecques: les orientalistes se servaient de la même méthode pour démontrer que les religions des Païens n' étaient autre chose que des corruptions de la religion primitive dont il est question dans l' écriture sainte, ou cette religion elle-même, déguisée sous l' enveloppe de la fable.

1) Par exemple: Suivant M. Schwenck (p. 17), Minerve n'est pas appelée ὀφθαλμῖτις, parcequ' elle avait guéri une ophthalmie, mais parceque ce nom était propre à Minerve comme déesse de la Lune, tandisqu' il n' a été employé que par hasard pour indiquer l' influence salutaire qu' exerçait la déesse sur les maladies des yeux. Minos est la Lune (Μίνως, μεὶς, μὴν), p. 66. Léto et Léda sont d' une commune origine, ou plutôt identiques, p. 192.

D'après le savant Vossius, les dieux et les héros de la mythologie grecque ne sont autre chose que des patriarches travestis. Neptune est Japhet; il est dieu équestre, parceque Japhet gouvernait le continent ainsi que les îles. Vulcain est Tubalcaïn. Mars est Nimrod, Apollon Jubal (quoique d' autres prennent Jubal pour Mercure). Minerve signifie Naäma, la soeur de Tubalcaïn; d' autres prétendent que celle-ci ait donné origine à Vénus. Suivant Vossius, Vénus est une maîtresse de Cinyras, roi de Chypre. Saturne est Adam, ou, si l' on veut, Abraham, le sacrifice d' Isaäc, ordonné par Dieu, ayant pu donner occasion à la fable que Saturne mangeait ses enfants. Bacchus est Noé, Pluton Cham [1]).

On voit que ces explications sont toutes dans le genre d' Euhémère; mais cela n' empêche pas qu' Apollon, Mercure, Bacchus, ne soient encore considérés comme le soleil, et que Bacchus ne signifie encore par dessus le marché l' humidité et spécialement le vin. De même, Diane, Junon, Cérès, Rhéa, Vénus, Proserpine, Hécaté signifient toutes tant la terre que la lune, Vesta, qui est aussi la terre, est encore le feu, ainsi que Vulcain. L' Océan et Neptune sont l'eau, Junon est l' air [2]), et Pan est tout ensemble [3]).

Vossius applique, dans toute son étendue, le principe admis, mais nullement inventé, par nos allégoristes modernes, qu' une seule et même divinité puisse signifier plusieurs choses à la fois [4]), et que la même chose soit

1) Vossii Theologia gentilis sive de Idololatria Lib. I.

2) Ib. II.

3) Ib. VII. 3.

4) Vénus p. e. est la lune, la terre, l' eau et la force génératrice. Voss. Theol. Gent. VIII. 4. M. Creuzer a prononcé ce principe sans aucune réserve. »Jede'' dit-il, »dieser Auslegungen ist wahr, wie jeder Grund-mythus nur in der Totalität verschiedener

indiquée par une foule de divinités différentes. Cependant Vossius rend en quelque sorte compte de cette contradiction, en admettant plusieurs divinités du même nom. Par exemple, il admet trois Osiris. Le premier est Mitsraïm, le second le patriarche Joseph, le troisième Moïse, et en même temps le Bacchus des Grecs. Vossius, il est vrai, admet un Bacchus plus ancien encore; c'est Noé, qui le premier planta la vigne; mais on sait que Moïse fit venir des raisins du pays de Canaän: en voilà assez pour lui assurer une place parmi les dieux des vendanges [1]).

M. Boivin avançait que les divinités des anciens ont été inventées d'après les bons et les mauvais anges [2]). Le savant Cudworth n'y voyait que des noms de propriétés et d'attributs de l'Être suprême [3]). D'après lui, Jupiter était le seul vrai Dieu [4]).

M. Boulanger ramène tout au déluge; c'est dans le déluge qu'il va chercher l'origine des fêtes et des cérémonies, de la plupart des usages des peuples anciens, de toutes les opinions politiques et religieuses et des lois primitives sur lesquelles les sociétés ont été établies [5]).

Entfaltungen vollendet ist." Symb. und Myth. T. II. p. 325. Quand on s'y prend de cette manière, on peut aller loin.

1) Ib. I 30. cf. VII. 9. J'ai noté les points de ressemblance qu'on croyait avoir trouvé entre Bacchus et Moïse dans l'ouvrage intitulé: Gedachten over de godsdienstige en zedelijke beschaving der Egyptenaren, p. 143, 144. L'identité de Bacchus et de Noé a déjà été indiquée plusieurs fois par Tzetzès, voyez Chil. IV. 828, V. 204, 208, 791. VIII. 587. X. 492.

2) Hist. de l'Acad. des Inscript. T. III.

3) Cudworth, Syst. Intell. IV. 33. (p. 615).

4) Ib. IV. 19. (p. 431) Voyez la réfutation de Mosheim dans la note 19. Cudworth, pour prouver sa thèse, cite entr' autres (p. 435) le commencement du Plutus d'Aristophane: ὦ Ζεῦ καὶ θεοί.

5) Paroles de l'auteur de l'Essai sur la Religion des Grecs,

Le baron de Cherbury avait longtemps médité sur la question s'il n'est pas permis d'admettre que la Providence accorde aux Païens quelques moyens pour assurer leur salut. Il ne pouvait souffrir de les voir tous condamnés indistinctement par les pères de l'église et par plusieurs théologiens modernes. Même il n'approuvait pas entièrement l'opinion de ceux qui croyaient que le Sauveur se révélait aux Païens vertueux *in articulo mortis;* il inclinait à embrasser le système qui leur accorde le salut, pourvu qu'ils aient pratiqué la vertu d'après les lumières qu'ils avaient reçues. Il résolut d'examiner la chose lui-même. Malheureusement, au lieu de trouver que les saints pères avaient calomnié les Païens, comme il s'y était attendu, il se persuada par les faits qu'ils n'en avaient rien dit de trop. Cependant, ne voulant probablement pas donner gain de cause à ces rigides moralistes, il inventa de représenter les prêtres comme les auteurs des erreurs qu'il venait de remarquer dans la religion des Païens. Suivant lui, on avait commencé à adorer les astres et les phénomènes de la nature comme les ministres de l'Éternel, sans négliger pour cela le culte qu'on lui devait à lui-même, mais les prêtres, persuadés qu'ils trouveraient leur profit dans la pluralité des dieux, non seulement s'efforcèrent de faire oublier au peuple la seule divinité qui fût digne de ses offrandes, mais ils imaginèrent une foule de divinités nouvelles, ils instituèrent des oracles, des mys-

Remarques, p. 209, auquel je renvoie pour plus ample information, parceque je n'ai pu me procurer l'ouvrage de M. Boulanger, dont le titre est: L'antiquité dévoilée par ses usages, ou examen critique des principales opinions, cérémonies et institutions religieuses et politiques des différents peuples de la terre, 3 voll. Amst. 1766. Sur le système du savant Anglais Bryant, qui ne voyait dans la mythologie que tours, arches, colombes, voyez le même Essai, p. 291 sq.

tères, etc. [1]). De cette manière toutes les absurdités de la théologie païenne sont imputées aux prêtres, tout ce qui mérite notre approbation est l' expression de la foi non encore corrompue des laïques [2]). Ceux-ci adoraient, il est vrai, le soleil sous le nom d'Apollon, la lune sous celui de Diane, de Rhéa, de Hécaté, le feu sous les noms de Vulcain et de Vesta etc. ils élevaient même au rang des dieux des hommes tels que Castor, Pollux, Hercule [3]): mais tout cela n'empêchait pas qu'ils ne reconnussent aussi le Dieu que nous adorons [4]). M. de Cherbury le prouve par les noms mêmes qu' on croit ordinairement des noms de divinités séparées, par exemple Jacchus, qui n' est autre que Jehovah [5]), et par celui d' Adonis, qui est le Seigneur. Aussi, suivant M. de Cherbury, les divinités personnifiées ne sont-elles que des propriétés de l' Être suprème.

Le mémoire du savant Clasenius, inséré dans le Trésor de Gronovius, contient des idées qui ne sont pas très éloignées du système de M. de Cherbury [6]).

Notre compatriote Jean Christophore Struchtmeijer va un peu plus loin. Quoiqu'il vécût dans un siècle bien plus rapproché de nous, je parle de lui dans cet

1) Eduardi baronis Herbert de Cherbury, de religione gentilium, Amst. 1663. p. 168 sq. 181 fin. sq.

2) Ib. p. 218 sq.

3) Voyez sur tout ceci, ib. p. 28 fin.—113.

4) Eundem Deum summum ac nostrum a gentilibus haut secus atque a nostris cultum fuisse. ib. p. 184 sq.

5) On trouve la même explication chez Vossius, Theol. gent. T. I. p. 192. b.

6) Dan. Clasenii Theologia gentilis, seu demonstratio qua probatur gentilium theologiam (seu tenebras), deos, sacrificia et alia, ex fonte scripturae (seu luce) originem traxisse. In Thesauro Antiq. Graec. ed. Gronov. T. VII

endroit, parcequ'il appartient à la même classe d'interprètes que ceux dont je viens de faire mention [1]).

Struchtmeijer commence par se déclarer ennemi juré de toute allégorie [2]). Pourquoi cacher sous l'enveloppe de la fable ce qu'on voit tous les jours ou ce qu'on sait être arrivé sous les yeux de tout le monde? Cependant, il est impossible de prendre au pied de la lettre tous ces contes absurdes et ridicules. A peine trois siècles se sont-ils écoulés depuis le déluge que les noms des faux dieux du Paganisme sont déjà connus. Comment ces peuples, qui ne pouvaient encore avoir oublié le culte du seul vrai Dieu, étaient-ils devenus tout-à-coup idolâtres? Loin de nous ce soupçon injurieux. Les dieux qu'ils adoraient, les fables qu'ils se racontaient les uns aux autres, n'étaient autre chose que des paraboles servant d'enveloppes à la vérité (On pourrait répéter ici les questions que nous venons de citer tout-à l'heure, mais nous nous contentons du rôle de rapporteur). Les soi-disant Païens, bien loin de méconnaître le seul vrai Dieu, ne croyaient pas seulement à son unité, ils croyaient aussi à la trinité; ils croyaient au Dieu Père, au Dieu Fils, au Dieu Saint Esprit; ils croyaient au ciel, à l'enfer, au diable etc. etc. Jupiter, Neptune, Pluton, les trois Parques, les trois faces d'Hécaté, les trois corps de Géryon, les trois gueules du Cerbère, les trois pointes du foudre de Jupiter (?), la triple langue du dragon (?), le trident de Neptune, en

1) L'ouvrage de Struchtmeijer est intitulé: Theologia mythica, sive de origine Tartari et Elysii, libri quinque. Amst. 1743.

2) Les commencements promettent d'ordinaire beaucoup. Il n'y a presque pas d'auteur, parmi ceux que j'ai eu l'avantage de consulter, qui par son introduction ne me fit concevoir les meilleures espérances; enfin j'ai appris à ne plus me fier à ces belles paroles.

voilà bien assez pour ne plus douter un moment que les Païens n' aient reconnu la trinité [1]. Le fils de Dieu est indiqué par tous les fils et toutes les filles de Jupiter, par Bacchus, par Minos, par Mercure, par Minerve, mais surtout, à ce qu' il paraît, par Hercule. Hercule naquit d' une femme mortelle, Hercule souffrit et mourut pour sauver le genre humain [2]. Le Saint-Esprit est indiqué par les θεοὶ παρεδροὶ, par Diane, compagne d' Apollon, par Bacchus, compagnon de Cérès, par Cupidon, fils de Vénus, par Castor et Pollux, par Hercule et Iolaus ou Thésée, comme l' on veut, par Achille et Patrocle, par les deux Harpies (?), par les deux Sirènes (?), par les deux Sibylles (?), par les deux faces de Janus, par le char de la Lune, attelé de deux chevaux, par la massue d' Hercule, par le thyrse de Bacchus, par le caducée de Mercure [3]. Pour le diable, il n' était pas à beaucoup près aussi difficile de le trouver dans la mythologie grecque que le Saint-Esprit. Les Titans, les Géans, les Furies, tous les ennemis d' Hercule et tous les monstres qu' il terrassa sont autant d' images de l' ennemi du genre humain, la principale toutefois c' est Pluton [4].

1) Struchtmeijer, Theol. Myth. p. 19 sq.

2) Exercitum a Deo omnis generis calamitatibus et adversitatibus et morte perimendum, ut a miseriis et morte eriperet electum genus humanum. ib. p. 22, 23. J' ai ajouté les paroles de l' auteur, car sans cela je crains qu' on croirait à peine que c' est un des plus zêlés théologiens qui se soit exprimé ainsi. Ces bonnes gens ne soupçonnaient pas même qu' il fût possible de voir malice dans leurs pieuses rêveries; tant est-il vrai que les extrêmes se touchent.

3) Ib. p. 28 sq.

4) Struchtmeijer, Theol. myth. p. 31. Je ne puis me dispenser de donner un échantillon de la manière dont l' auteur interprète les fables. La faucille de Saturne signifie les méchants (*mendacia, calumniae, quibus sanctorum procreatio liberorum tollebatur*): les parties naturelles d' Uranus, coupées par ce couteau, sont la *pro-*

Malheureusement il paraît que l' auteur ait oublié qu' un peu auparavant il avait fait Pluton membre de la trinité.

On me dira peut-être que c' est abuser du temps de ceux qui m' écoutent que de les entretenir d' opinions aussi absurdes que ridicules. Peut-être s' imaginera-t-on que je ne les cite que pour m' en moquer. Pour toute réponse je prie mes auditeurs de suspendre leur jugement jusqu' à ce que nous ayons rendu compte des ouvrages d' auteurs bien autrement célèbres et bien plus récents que notré bon Struchtmeijer; et je suis persuadé que par les comparaisons qu' ils y trouveront, par exemple entre les aventures d' Osiris et l' histoire de la Passion, semblables en tout point à celles que fait Struchtmeijer entre Hercule et Jésus-Christ, il leur arrivera l' un des deux: ou le respect qu' ils doivent au savoir des auteurs dont je parle leur fera bien vîte passer toute envie de rire, ou ils verront que, pour connaître l' histoire littéraire de quelque science, il ne faut pas sitôt se laisser effaroucher par quelques sottises.

Le nombre de ceux qui ont marché dans les traces des allégoristes, soit physiques, soit moraux, soit euhémériques, est immense. Nous commençons par les Euhéméristes, parceque cette méthode, ainsi que celles des Orientalistes, était plus en vogue chez les savants d' un âge plus reculé, parceque le nombre des allégoristes proprement dits est bien plus considérable, et parceque les nuances de leur manière de voir sont bien plus variées.

genies per doctrinam puram ou bien les *fidèles*, les *élus;* la mer, dans laquelle tombent ces parties mutilées, sont *homines erroribus agitati*. Ainsi que l' écume flotte sur la surface de l' eau, les âmes bien nées s' élèvent au-dessus de la tourbe immonde des méchants (*albus color seminis probat sinceritatem et sanctitatem*), et Vénus, qui doit l' existence à cette écume, est *le rétablissement des choses*, ib. p. 298 sq.

L' Euhémérisme est en tout point contraire à la méthode dont nous venons de parler. Le baron de Cherbury et Struchtmeijer tâchaient d' excuser les mythes grecs, en les représentant comme des allégories des dogmes du Christianisme : les Euhéméristes, en adoptant l' opinion des pères de l' église, embrassèrent et amplifièrent à l' envi les erreurs de ceux que les Païens eux-mêmes condamnaient comme athées.

Vossius et les autres, il est vrai, admettaient aussi l' explication historique d' Euhémère, mais Vossius au moins, en prétendant que les dieux des Grecs devaient leur existence aux patriarches, ne le faisait assurément pas pour les déprécier ou pour nuire à leur mémoire.

Les principaux Euhéméristes que j' ai ici en vue sont Mosheim, Warburton, l' abbé Banier, et Foucher.

Dans ses notes sur le Systema Intellectuale de Cudworth, Mosheim fait des remarques très judicieuses sur l' allégoromanie, mais, après avoir admiré les justes vues de l' auteur, on se trouve désabusé d' une manière très désagréable, en voyant qu' il se déclare pour la plus fade de toutes les allégories, la méthode historique ou euhémérique.

D' après l' auteur de la Mission divine de Moïse, la religion des Païens est une invention des magistrats, qui dans les mystères enseignaient aux initiés que les dieux qu' ils adoraient en public n' étaient autre chose que des hommes morts depuis longtemps [1]).

Le Clerc prétend que presque tous les dieux ont été des marchands, et que les fables sont des relations travesties de leurs voyages, de leurs opérations de commerce, et de leurs aventures [2]).

1) Voyez surtout Divine Legation of Mozes, II. 1.

2) On trouve la liste de ses ouvrages sur la mythologie dans l' Essai sur la religion des Grecs, Remarques, p. 189 fin. sq.

Parmi les modernes l'un des sectateurs les plus zêlés d' Euhémère c' est l' abbé Banier. L' abbé Banier a développé son système dans un grand ouvrage intitulé la Mythologie et les fables expliquées par l' histoire [1]), et dans plusieurs mémoires insérés dans les ouvrages de l' Académie des Inscriptions. L' abbé Banier, bien qu' Euhémériste, fait cependant de temps en temps de petites excursions dans le domaine des autres allégoristes. Saturne, par exemple, quoique un prince Titan, qui eut de grandes guerres à soutenir contre les princes de sa famille, fut pourtant représenté armé d'une faux, parcequ' on voulut en même temps employer sa personne pour indiquer le temps [2]). On m' excusera, j' espère, de citer d' autres preuves. Je dois avouer que le livre de M. Banier est un de ces ouvrages que je n' ai jamais pu lire jusqu' au bout. On ne saurait s' imaginer rien de plus insipide ou de plus ennuyant.

Le système de M. Foucher est un peu différent. Quoiqu' il défende avec vigueur le système d' Euhémère, les dieux, suivant lui, bien que des personnages déifiés, n' avaient pas été de simples mortels, mais des hommes dans lesquels la divinité se manifesta. C' est la théophanie substituée à l' apothéose [3]).

Nous passons aux allégoristes proprement appelés ainsi. L' un des plus anciens est Natalis Comes, auteur qui par cela seul mériterait la place que nous lui accordons ici, parceque son système fait, pour ainsi dire, la transition de celui des Euhéméristes à celui des autres

1) Il parut à Paris de l' an 1738 jusqu' en 1740.

2) Hist. de l' Acad. des Inscript. T. XII. p. 15.

3) Voyez ses Recherches sur l' origine et la nature de l' Hellénisme, insérées dans les volumes XXXIV-XXXVI des Mémoires de l' Académie des Inscriptions.

allégoristes. Car, quoique allégoriste, en interprétant les fables, il rapporte à l' apothéose l' origine du culte des dieux [1]). On n'a qu' à voir le titre de son livre, pour savoir à quoi s' en tenir sur son compte [2]). Cependant il est nécessaire de consulter l' ouvrage de Natalis, ne fût ce que pour se persuader que plusieurs choses qui dans le dix-neuvième siècle sont proposées comme de nouvelles découvertes, étaient déjà connues deux cents ans auparavant. Suivant Natalis, longtemps avant Platon et Aristote, tous les dogmes de la philosophie avaient déjà été enseignés en Grèce. Cette philosophie y ayant été apportée de l' Égypte, les Grecs inventèrent tout de suite des fables pour la cacher. Mais, lorsque par la suite la philosophie commença à être enseignée à decouvert, ces fables, n' étant plus d' aucun usage, furent regardées comme des contes absurdes et ridicules. Voilà pourquoi l' auteur croit rendre un service à la science en expliquant le véritable sens de ces traditions. Tous ceux qui avant lui avaient tâché de le faire, s' étaient arrêtés à l' écorce, à la surface. Natalis va nous initier aux mystères les plus cachés de la mythologie, il va nous expliquer le sens le plus intime et le plus abstrus de ces mythes, et il prouvera qu' expliquées ainsi elles ne sont pas seulement loin d' être absurdes, mais qu' elles sont au contraire très utiles et très édifiantes. L' auteur ajoute prudemment qu' il y en a aussi qui ne méritent pas cet éloge, et que, pour

1) Voyez p. e. Nat. Com. Myth. p. 76, 77, 83. En parlant de Jupiter, il dit (p. 96): Quot annos imperaverit nemo prorsus conjectura assequi potest. Ma foi, je le crois bien.

2) Natalis Comitis Mythologiae sive Explicationis fabularum libri decem, in quibus omnia prope naturalis et moralis philosophiae dogmata contenta fuisse demonstrantur. 1653.

celles-là, il ne s'en incommodera pas [1]). Or, ce sens mystérieux des fables est physique ou moral. La naissance de Vénus, par exemple, et la fable des Cyclopes, qui forgent les foudres de Jupiter contiennent des vérités physiques; celle d'Apollon gardant les troupeaux d'Admète est une image de l'inconstanee de la fortune, et elle nous apprend à souffrir avec patience ses caprices. La métamorphose de Lycaon, les supplices d'Ixion et de Tantale peuvent servir à nous faire haïr les crimes pour lesquels ces personnes méritèrent les châtiments qu'on leur infligea [2]). Les différentes formes que prit Jupiter, pour attraper les belles dont il devint amoureux, sont inventées pour nous avertir que l'incontinence nous fait oublier notre rang et notre dignité, et qu'elle nous rend semblables aux brutes [3]). La chaîne d'or, qui a été expliquée, et qu'on explique encore, de tant de manières différentes, la chaîne d'or est une image de l'avarice ou de l'ambition qui s'efforce envain de vaincre la constance du juste [4]).

De la Barre se déclare ouvertement contre l'Euhémérisme; aussi a-t-il très bien entrevu l'absurdité de l'opinion de ces auteurs qui employaient les hymnes orphiques ou le fragment du Pseudo-Sanchoniathon pour expliquer la mythologie grecque [5]). Il explique d'une

1) Remarquons en passant l'extrême modestie de Natalis: Quod tamen (c'est à dire l'utilité des fables) nemini fere est perspicuum, nisi si quis praeclaro ingenio sit ab ipsa natura praeditus, multaque antiquorum scripta accuratius considerarit (p. 3.). Il avait déjà eu soin d'avertir le lecteur que c'était lui qui le premier avait découvert ce mystère.

2) Nat. Com. Myth. p. 4.

3) Ib. p. 109.

4) Ib. p. 136.

5) Voyez ses remarques judicieuses sur la prétendue authenticité des Orphica, dans son Mémoire pour servir à l'histoire de la religion en

manière fort satisfaisante comment Bacchus fut redevable aux Orphiques de l' autorité dont il jouissait dans la suite, et comment ceux-ci tâchèrent de prouver qu' il était le même qu' Osiris [1]) : mais, en revanche, il est tout à fait de l' avis de Natalis Comes.

Suivant lui, les idées religieuses ayant été transportées en Grèce d' une manière peu fidèle par les Égyptiens et d' autres étrangers, il se trouva heureusement des gens d' esprit qui entreprirent de former un système de religion. Homère et Hésiode apprirent ce système par des conversations avec ce qu' il y avait de gens habiles dans ce genre; ainsi endoctrinés eux-mêmes, ils se proposèrent d' en informer leurs compatriotes. Or ce système c' était l' allégorie physique. Parmi les propagateurs de cette erreur il y en a peu qui la confessent avec tant de bonne foi que ne le fait M. de la Barre. Il défend son système avec vigueur, il tâche de répondre à toutes les objections [2]). Les autres allégoristes expliquent les fables pour en excuser l' absurdité, M. de la Barre avance que les absurdités ont été inventées pour faire respecter des choses qui n' avaient pas besoin d' excuse. Par exemple, pour entourer de plus de vénération le culte de Bacchus, on emploia ce qui se passe dans les vendanges pour en former le mystère de la naissance, de l' enfance et de l' éducation de Bacchus. Ces fables ne sont pas les effets d' un mal-entendu, ce ne sont pas non plus des récits allégoriques, des métaphores: au contraire on les a inventées exprès pour embellir la chose dont il était question.

Grèce, Mém. de l' Acad. des Inscriptt. T. XVI. p. 25 sq. Sur le fragment de Sanchoniathon, voyez p. 32 sq.

1) Mém. de l' Acad. d. Inscr. T. XVI. p. 20.

2) Voyez surtout p. 86 fin. sq.

M. Freret, connu par plusieurs ouvrages très savants, surtout par sa Défense de la Chronologie, fondée sur les monuments de l'histoire ancienne, dans lequel il combat vigoureusement le système du celèbre Newton, M. Freret trouve dans la mythologie trois espèces d'allégories, un système cosmogonique, une histoire de l'établissement des dieux étrangers dans la Grèce, et une description des arts et des usages utiles apportés en Grèce par les ministres et les propagateurs de ces nouveaux cultes [1]). Au reste il est parfaitement d'accord avec de la Barre, au sujet des hymnes orphiques [2]) et de l'Euhémérisme [3]).

L'ouvrage connu de Dupuis, Religion universelle ou Origine de tous les cultes, n'est autre chose qu'une amplification du système de Chérémon et de Macrobius. Non seulement Apollon,. mais Bacchus, Pluton, Hercule, Esculape, Thésée, Jason, Adonis, signifient le soleil dans les différentes saisons de l'année. M. Dupuis ne voit dans la mythologie qu'astres, que zodiaques, qu'équinoxes, que paranatellontes; les traditions au sujet d'Hercule, de Thésée, de Jason lui paraissent autant de poëmes astronomiques (Héracléide, Théséide, Jasonide).

On pourrait lui pardonner cette fantaisie, qu'il partage avec plusieurs autres auteurs, et d'autant plus que son livre fait preuve d'une érudition immense et d'une sagacité peu commune, qu'on y trouve souvent des observations très justes, et qu'il est très bien écrit; mais malheureusement l'auteur, en faisant du Christianisme

1) Histoire de l'Acad, des Inscriptions, T. XXIII. Le même volume contient un mémoire intituié: Recherches sur le culte de Bacchus.

2) Ib. p. 261 sq.

3) Ib. p. 242 sq.

un poëme astronomique comme il l'avait fait des traditions grecques, fournit lui-même la preuve la plus convaincante de l' absurdité de son système [1]).

Suivant Court de Gébelin, Hercule est le soleil, et ses oeuvres sont les douze signes du zodiaque, ainsi que dans l' ouvrage de Dupuis, mais il rapporte ceci et tout le reste à la terre, comme Dupuis le rapporte au ciel. Court de Gébelin ne voit dans la mythologie que des allégories sur l' agriculture et sur les travaux de la campagne [2]).

Parmi les ouvrages d' auteurs français sur la mythologie, je ne puis me dispenser de faire mention de l' Essai sur la religion des Grecs, ouvrage anonyme que j' ai déjà eu l' occasion de citer plusieurs fois. L' Essai sur la religion des Grecs mériterait d' être lu, ne fût ce que comme une preuve de l' influence funeste qu' exerce sur les jugements les plus sains cette malencontreuse allégoromanie. Si l' on en excepte le jugement que porte l' auteur de cet ouvrage sur les rêveries de Pluche [3]) et sur la ridicule hypothèse de Warburton, au sujet du sixième livre de l' Énéide [4]), il faut avouer que cet écrivain se distingue par la justesse de ses vues, c' est à dire lorsqu' il s' agit de juger les autres, mais aussitôt qu' il met lui-même la main à l' oeuvre, que nous donne-

1) Il est d'autant moins nécessaire de m'étendre sur cet ouvrage, qui a fait fortune dans le temps, mais qu' on lit rarement aujourd' hui, que j'en ai parlé ailleurs, Gedachten over de godsd. en zed. beschav. der Egypt. p. 122. sq.

2) Court de Gébelin, Monde Primitif, T. I. Cependant, dans le quatrième volume (Histoire du calendrier), il n' imite pas seulement les allégoristes astronomiques, mais il change en soleil jusqu' aux personnages de l'histoire, Sémiramis, Ninus, Romulus etc.

3) Essai sur la Religion des Grecs, Lausanne, 1787, p. 205.

4) Ib. p. 212.

t-il à la place des systèmes qu' il sait si bien persifler? Une mythologie divisée en trois classes, dont la première renferme les dieux du principe actif, Vulcain, Minerve, Vesta, Hécaté et Némésis, et ceux du principe passif, Rhéa, Latone, Vénus et l'Amour [1]. La seconde contient le système du monde, c' est à dire la Terre (ici Cybèle), le Ciel, Saturne (ici le temps, comme de coutume), le Soleil, sous les noms de Bacchus, d' Hercule, de Jupiter, de Pluton, de Neptune, d' Apollon, d' Esculape et de Priape, la Lune, représentée par Io, Junon, Diane, Lucine, l' horizon (Mercure), les emblèmes des planètes (?) et les intelligences qui présidaient à l' harmonie des sphères, c' est à dire les Muses et les Parques [2]. La troisième classe enfin est celle des divinités qui sont en rapport avec l' homme, Prométhée, les Cabires, les Corybantes, Cérès, Proserpine, Bacchus, Mercure [3].

En effet, il serait curieux de dresser une table dans laquelle on placerait, à côté du nom de chaque dieu, toutes les différentes explications qu' en donnent les auteurs, et une autre dans laquelle on rangerait, à côté de chaque objet mentionné par eux, les noms des différents dieux qui, suivant eux, en sont les symboles. Ces deux tableaux devraient orner le cabinet de chaque littérateur qui désire étudier l' histoire de la religion des peuples anciens. Plus on lit des auteurs sur la mythologie moins on y voit clair. La seule raison en est que tous

1) Essai sur la rel. des Grecs, p. 38. Les premiers constituent le dieu suprême (le créateur, δημιουργος) considéré soit en lui-même, soit en ses divers attributs; les autres sont les différentes formes que prend la matière. Les deux principes sont réunis dans les personnes de Pan et (NB.) de Protée.

2) Ib. p. 81, 82.

3) Ib. p. 118. Remarquez que Bacchus et Mercure sont membres de deux classes à la fois.

(à très peu d' exceptions près) se sont mis dans là tête qu' il faut *expliquer*, et que plusieurs (l' auteur de l' Essai est de ce nombre), non contents d' expliquer, veulent encore développer le système religieux des anciens. Je crois qu' on s' est imaginé que l' exposition simple et franche des qualités et des attributs des divinités, tels qu' on les trouve dans les auteurs, était bonne pour les livres de classe, mais que dans un ouvrage scientifique il faut aller plus loin, c' est à dire qu'il faut y parler de choses qui n'ont aucun rapport avec le sujet qu'on traite [1]).

Ce que je viens d' avancer ici est prouvé jusqu' à l' évidence par les considérations sur la religion des Grecs de M. Del. de Sales, insérées dans son histoire de la Grèce [2]). En commençant ce chapitre, on dirait que l' auteur est ennemi déclaré de l' allégoromanie; il fait des remarques très judicieuses sur cette maladie, et il se moque des allégoristes d' une manière souvent assez caustique [3]): et cependant — à peine a-t-on lu trois pages qu' on retrouve pour la millième fois *que Saturne est le temps* [4])! M. de Sales nous apprend que d' abord les Grecs furent théistes, qu' ensuite l' Orient et l' Égypte leur transmirent leurs dieux, qui étaient extrêmement cruels et barbares. Les poëtes grecs s' opposèrent à ce culte peu fait pour

1) On le voit p. e. dans la préface de l' Essai: Il n'est personne, dit l'auteur, qui n' ait appris à connaître les dieux de la fable, et qui ne soit familiarisé avec leurs noms aussi bien qu' avec leurs attributs. — Suivant Ouwaroff, les poëmes d' Homère sans signification symbolique, sans philosophèmes (c'est à dire sans allégorie) n' auraient pu être composés que par un *miracle*.

2) Del. de Sales, Hist. de la Grèce, T. IX. p. 277. sq.

3) J'ai eu, dit-il, la patience de lire le recueil immense de toutes ces rêveries allégoriques, astronomiques, alchymiques, et je n'ai vu qu'une imagination brillante qui se joue des faits, ou le travail pénible d'un savant de bonne foi qui s' amuse à déchiffrer des énigmes. p. 279.

4) Ib. p. 283.

l' humanité des Hellènes, et ils inventèrent des dieux indulgents, humains, bienfaisants. Ceci donna occasion à une lutte entre ces poëtes et les prédicateurs orientaux. Orphée, par exemple, en fut la victime [1]). Vinrent ensuite les philosophes qui allégorisèrent les dieux inventés par les poëtes, et qui, par ce moyen, tâchèrent de ramener les Grecs au point dont ils étaient partis d'abord, le théisme [2]). Il s'écoula bien du temps cependant avant que ces prêtres orientaux fussent réduits au silence. Ils donnèrent même une preuve frappante de leur pouvoir ou au moins de leurs intrigues. Je suis sûr que mes auditeurs ne la devineront pas facilement. — Les prêtres orientaux furent les auteurs de — la condamnation de Socrate [3])!

Il ne nous reste, pour achever cette partie de notre travail, où nous nous occupons des allégoristes physiques de la France, que d'exposer le système de notre contemporain M. Rolle. M. Rolle a développé ses idées dans deux ouvrages dont l'un est un mémoire sur le culte de Bacchus, qui a remporté le prix à l'Institut [4]), et l'autre un ouvrage intitulé Religions de la Grèce, ou Recherches sur l'origine, les attributs et le culte des principales divinités helléniques [5]). M. Rolle, quoiqu'il

1) Del. de Sales, Hist. de la Grèce T. IX. p. 290. L'auteur semble avoir oublié qu'un peu auparavant (p. 282. not.) il avait rangé Orphée parmi les théistes.

2) Ib. p. 294. Apollon servait à indiquer l'harmonie des lois du Dieu suprême, Minerve signifiait sa sagesse, Vénus son pouvoir générateur.

3) Ib. p. 296 et 297.

4) Recherches sur le culte de Bacchus, symbole de la force reproductive de la nature, considéré sous ses rapports généraux dans les mystères d'Éleusis, et sous ses rapports particuliers dans les Dionysiaques et les Triétériques, etc. 3 voll. Paris, 1824.

5) Cet ouvrage parut à Châtillon sur Seine, 1821.

n' approuve nullement la partialité des vues de Dupuis, se rencontre cependant souvent avec lui sur la même route. Apollon, par exemple, est le soleil supérieur, Bacchus le soleil inférieur; Io, Isis, Cérès sont la lune, Proserpine, Hécaté ou Némésis (?) sont encore la lune, mais la lune dans son dernier quartier [1]). Tout ceci n' empêche pas cependant que Bacchus ou Osiris ne soit en même temps le symbole de la puissance active, universelle, conséquemment de l' Être suprême, ni que les mêmes déesses, qui avaient représenté la lune, ne représentent encore la terre ou le principe passif. Le taureau est le symbole de la première puissance, la vache de l' autre. En général se sont ces deux principes et le produit, qui est le résultat de leur union, qui, d' après M. Rolle, constituent le système de la religion grecque.

M. Rolle commence encore par des réflexions très satisfaisantes sur la religion primitive des anciens peuples, mais on n' est pas longtemps sans s' apercevoir où l'auteur veut en venir. Une religion toute faite et préparée aux bords du Nil est transplantée de l' Égypte en Grèce, et cette religion c' est le système dont nous venons de parler, système que l' auteur appelle la triade égyptienne [2]) et le dogme des émanations.

Ces deux systèmes, celui de la triade et celui des émanations, se prêtent un appui mutuel, les objections qu' on serait tenté de faire contre l' un sont réfutées par l' autre. Croit-on trouver des contradictions, elles se dissipent, lorsqu' on voit que ce qui ne s'explique pas par la triade, s' explique facilement par les émanations, et vice versa. Par exemple, dans les traditions helléniques (?), Bacchus, fils de Jupiter et de

1) Recherches sur le culte de Bacchus, T. II p. 142, 143.

2) Relig. de la Grèce, T. I. p. 31.

Cérès, est le produit (la troisième personne de la triade), et partant distingué de Jupiter (le pouvoir générateur); les religions phrygiennes au contraire représentent Bacchus (Sabazius, Zagrée) comme pouvoir générateur et comme produit tout ensemble [1]. Or, les Grecs suivaient ici la doctrine de la triade, les Phrygiens celle des émanations. Cette doctrine des émanations elle-même est une sorte de clef, qui sert à faire deviner toutes les énigmes que ce système assez compliqué semble offrir à celui qui tâche de s' en faire une idée. Nous en donnerons encore un exemple.

Dans la Grèce elle-même non seulement Bacchus (ou Osiris) représente le principe actif, et Cérès (ou Isis) le principe passif, mais ce même Bacchus y signifie encore une fois le produit ou le Cosmos, avec cette seule différence que dans cette qualité ou lui donne le surnom de Jacchus. Ceci au moins doit paraître tout à fait impossible, lorsqu' on remarque que de cette manière Bacchus devrait être fils de soi-même. M. Rolle non seulement a prévu cette objection, mais il commence par la faire remarquer à ses lecteurs. Il ajoute, en termes précis, que Bacchus Éleusinien devint fils de soi-même sous le nom de Jacchus, ainsi qu' Osiris devint fils de soi-même sous le nom de Horus. On sent aisément que tout ceci, quoique très absurde en apparence, n' est qu' une suite naturelle de l' émanation. Il ne faut pas demander si les Grecs y aient jamais pensé; le système de l' émanation était enseigné en Égypte, on l' a transplanté en Grèce: cela suffit. Aussi tout ce que nous avons dit jusqu' ici ne regarde-t-il nullement le Bacchus de la Grèce, le fils de Sémélé, dont fait mention

1) Rech. sur le culte de Bacchus, T. I. p. 14.

le poëte grec le plus ancien dont les ouvrages soient parvenus jusqu' à nous: au contraire, ce Bacchus ne joue ici qu' un rôle subalterne; il n' en est question qu' à la fin du troisième volume; et cependant il a un rapport très intime avec cet autre Bacchus, parceque, au moyen de l' émanation, celui-ci ce manifeste dans le Bacchus Thébain, en sorte que la divinité du dernier ne repose pas sur l' apothéose, mais sur la théophanie [1].

Je suppose que mes auditeurs me demanderont où M. Rolle a pu puiser un système aussi peu conforme aux notions reçues sur le culte de Bacchus. Il n' est pas toujours également facile de satisfaire cette curiosité d' ailleurs très naturelle. Cependant l' auteur lui-même s' exprime à se sujet d' une manière qui, tout en ne laissant aucun doute sur son intention, n' étonnera pas moins ses lecteurs que ne le fait le système qu' il vient de développer. Après avoir declaré qu' il s' appliquera surtout à n' admettre dans son ouvrage que ce qui tient réellement à la religion des anciens, il ajoute que, pour obtenir ce résultat, il a écarté toutes les fictions mythologiques qu' on trouve chez les poëtes. Vouloir chercher chez eux les principes de la religion des Grecs, c' est, à son avis, un préjugé fondé sur l' éducation que nous recevons. Il n' y a point d' ouvrages, selon lui, qui nous en donnent des idées plus fausses que l' Iliade et l' Odyssée et les poëmes d' Hésiode [2]. Aussi M. Rolle, quoiqu' il traite ici de la mythologie grecque, cite fréquemment, et de préférence, à ce qu' il paraît, Virgile, Cicéron, Sénèque, Marc-Aurèle [3]. Les poëtes Grecs ne

1) Rech. sur le culte de Bacchus, T. III. p. 309.

2) Relig. de la Grèce, p. 34 sq. Le passage remarquable sur Homère, que je viens de citer, se trouve p. 36.

3) Quelquefois même il ménage à ses lecteurs des surprises assez

viennent en considération que pour autant qu' ils s'accordent avec les philosophes et les grammairiens, tant romains que grecs [1]). Quelquefois l' auteur emprunte ses exemples à d' autres nations, aux Perses, aux Égyptiens, etc. Entraîné par son sujet, il méprise tous les obstacles; la distance des temps et des lieux, la diversité des langues, souvent si embarrassantes pour des critiques ordinaires, n'existent pas pour lui [2]). On m' avouera qu' avec une semblable méthode on peut aller loin.

Ajoutons à ces auteurs français le savant Allemand Hug. Nous avons exposé son système ailleurs [3]). Sa théorie est différente de celle de Dupuis, mais elle tient pourtant à l' allégorie astronomique. Chez lui, Bacchus, Apollon, Adonis, Priape, Pluton [4]) dérivent tous d' Osiris et de Horus; Osiris est le conducteur du soleil, lorsqu' il parcourt l'espace depuis le solstice d' été jusqu'au solstice d' hiver. Horus le conduit pendant l' autre partie de sa course. A l' exemple des Grecs d' un âge plus récent, l' auteur appuie la mythologie entière sur les inventions d' Onomacrite et de ses partisans. Les jeunes dieux deviennent aussi les conducteurs du soleil printa-

piquantes. Dans les Religions de la Grèce (p. 123) on trouve une brillante tirade d'une harangue que l' hiérophante faisait aux initiés, suivant Clément d' Alexandrie. En consultant la note, on trouve — un passage d' Horace.

1) En parlant des opinions qu'avaient les Grecs sur le destin, l'auteur cite Aristote, Cicéron et Sénèque. Homère n'est mentionné qu' en passant.

2) Je me contente d'un seul exemple. Les Perses, dit M. Rolle, appelaient le feu Vesta ou Avesta; ce terme a passé en Italie, et s'y est conservé sans altération, p. 411.

3) Gedachten over de godsdienst. en zed. beschaving der Egypt. p. 124. sq.

4) Pour expliquer ceci, on n'a qu'à comparer les deux noms Ἅδης et Ἄδωνις. Untersuch. über den Mythos, p. 93.

nier, le sombre Pluton celui du soleil d'hiver [1]). Si les dieux signifient le soleil, il ne paraîtra pas étrange que les déesses aient rapport à la lune [2]). En un mot, ce sont ici des allégories égyptiennes, phéniciennes, romaines, le tout pour expliquer la mythologie grecque, mais toujours des allégories.

Hug fait une exception à la règle, mais d'ailleurs, quoique tous s'accordent sur ce point qu'il faut *expliquer* les mythes, il y a pourtant une grande différence entre les allégoristes allemands et les français. Et comme, dans ce tableau j'ai eu ordinairement plus d'égard à la conformité des vues qu'à l'ordre chronologique, j'ai cru devoir parler séparément des savants français et des savants allemands. En général les auteurs français tâchent de rabaisser les autres religions jusqu'au niveau du polythéisme, ou d'une religion universelle de leur invention. Quelques-uns n'épargnent pas même le Christianisme. Les auteurs allemands au contraire s'efforcent ordinairement de relever les religions païennes, en démontrant qu'elles ont pris leur origine dans le théisme, et qu'elles ne sont en effet que des nuances variées de la religion primitive des patriarches [3]). La méthode des auteurs

1) Remarquons en passant un exemple frappant de l'infatuation inconcevable des allégoristes. Quoi de plus simple, quoi de plus expressif en effet, que de donner au sombre empire des morts un roi farouche, inexorable, haïssant la vie et la lumière. Non, suivant M. Hug, Pluton n'est pas si farouche, ni si inexorable, parcequ'il est le souverain des régions souterraines qu'habitent les défunts, mais parcequ'il est le soleil d'hiver, et seulement parcequ'il est le soleil d'hiver, on s'est avisé de lui soumettre l'empire des morts, pour lui donner quelque distraction apparemment (p. 97). Bientôt on viendra nous dire que la mort a été inventée, pour faire honneur aux rêveries des allégoristes.

2) Hug, Untersuch. p. 101 sq.

3) Il me semble que cette intention est assez manifeste, à en

français est née dans l'école des philosophes de la fin du siècle précédent, celle des auteurs allemands nous ramène vers les pieuses tentatives des écrivains plus anciens. Peut-être même les extravagances des uns ont-elles séduit les autres à tomber dans une extrémité opposée [1]).

Le père de la nouvelle école allégorique en Allemagne fût l'illustre Heyne [2]). Son disciple Hermann (Martin Godfried) consigna les idées de son maître dans un ouvrage intitulé Manuel de la mythologie grecque [3]). Le plan de cet ouvrage est excellent. L'auteur veut faire connaître les divinités de la Grèce et les traditions qui s'y rapportent, telles qu'il les trouve dans les poëtes, d'abord dans Homère et dans Hésiode, ensuite dans les poëtes lyriques, et ainsi de suite. Malheureusement, bien loin de s'en tenir à ces autorités, il a entremêlé ses observations d'une foule d'explications allégoriques, et, ce qui pis est, de plusieurs inadvertances assez singuliéres. Le célèbre Voss a assez fait connaître les défauts de cet ouvrage, pour qu'il soit nécessaire d'y revenir ici [4]).

Un autre disciple de Heyne, M. Manso, marcha dans les traces de Hermann. Il a tâché d'appliquer les

juger par la manière dont s'exprime Creuzer, Dionysus, p. 2. fin. 3.

1) Sur l'origine et les progrès de l'école allemande, voir l'introduction de l'Antisymbolique de Voss.

2) Qu'on voie ses mémoires dans les Commentationes Societ. Reg. Gotting.

3) M. G. Hermann, Handbuch der Mythologie, aus Homer und Hesiod etc. 3 voll. Hamb. u. Stettin 1800. Deux. édit. La première parut en 1787.

4) I. H. Voss, Mythol. Briefe, 2 voll. Königsb. 1794. 3ter Band Zweyte Ausg. Stuttgart 1827. Mythol. Forschungen herausg. von Dr. H. G. Brzoska, Leipz. 1834.

nouvelles découvertes à quelques parties de la mythologie. Suivant lui, la mythologie est celle de toutes les sciences qui a fait le plus de progrès [1]), entr' autres parcequ' on a commencé à l' expliquer. Le livre de M. Manso renferme des résultats très satisfaisants; il a lu avec attention les auteurs anciens, il donne des preuves de jugement et de perspicacité; mais aussitôt qu' il pense à ses nouvelles découvertes, tout devient désordre et confusion.

M. Dornedden, autre élève de la même école, assure que le polythéisme et l' anthropomorphisme ne sont que les effets d' un mal-entendu [2]). Pour donner une preuve de la manière dont Dornedden entend la mythologie, je me contente de faire observer que, suivant lui, l' Océan n'est pas l' Océan, mais le jour, que Jupiter n' est pas Jupiter, mais l'année. Rien absolument n' échappe à la perspicacité allégorique de cet auteur. C' est à dire, tout ce qu' il aperçoit a dans ses yeux une forme différente de celle que tout le monde y voit. Après avoir découvert que les brebis et les boeufs du soleil représentent 354 jours [3]), il nous assure que les six jours, qu' employèrent les compagnons d' Ulysse pour manger ces boeufs, sont des jours intercalaires [4]). A coup sûr,

1) I. C. F. Manso, Versuch über einige Gegenstände der Mythologie, Leipz. 1794. La préface prouve que l' auteur a eu devant les yeux le Manuel de Hermann,

2) Neue Theorie zur Erklärung der griechischen Mythologie. Vorr. p. 1. Das Polytheism und Anthropomorphism, wenigstens in Griechenland, ist nicht das Werk eines ursprünglichen, sondern nur durch Miss-verständniss irregeführten, Menschenverstandes.

3) J' invite mes auditeurs à voir eux-mêmes le calcul de l'auteur, p. 30, 34. Je crains de ne pas rendre ses idées avec fidélité par un extrait, et le passage est trop long pour le copier.

4) Ib. p. 57. Le repas est appelé ici une *farce*, qu' on jouait en Sicile, pour indiquer les six jours intercalaires. Il faut avouer que

il y a quelque mal-entendu ici. Je ne crois pas que mes auditeurs désirent que je tâche de l'éclaircir.

Un quatrième disciple de Heyne, Jean Jacques Wagner, nous apprend que la mythologie des Grecs n'est autre chose qu'une collection d'idées orientales rendues en Grèce par des images et des symboles [1]). Lorsque Hérodote dit que les noms des dieux sont apportés de l'Égypte, il faut croire qu'il ait voulu dire de l'Égypte, de la Phénicie, de la Syrie, de la Perse, peut-être même de l'Inde [2]). M. Wagner repète les récits d'Hérodote, de Diodore, de Clément d'Alexandrie, sans s'inquiéter beaucoup des siècles auxquels ils ont rapport [3]). Suivant lui, les idées que l'on trouve dans les Argonautiques orphiques sont beaucoup plus anciennes que celles d'Homère [4]). Avant que de parler de la théogonie d'Hésiode, l'auteur passe en revue les hymnes orphiques [5]). Remarquons toutefois que l'auteur avoue

ces anciens Grecs étaient des gens d'esprit, et nullement avares de leur temps.

1) J. J. Wagner, Ideën zu einer allgemeinen Mythologie der ältern Welt. Francf. 1808, p. 325. Die ganze Religions- und Kunst-Welt der Griechen ist eine in plastische Objectivität umgebildete Ideenwelt des Orients.

2) Ib. p. 326.

3) Ordinairement M. Wagner parle avec beaucoup de modération. Une fois seulement il semble s'emporter. Après avoir rapporté les cérémonies phrygiennes et les traditions qui s'y rapportent, les incestes de Jupiter, les taureaux et les serpents, tels qu'on les trouve chez Clément d'Alexandrie, il dit: Wem diese Symbolik — nach dem Bisherigen, noch nicht verständlich seyn sollte, für den schreibe ich weder Noten noch Text, p. 336.

4) Ib. p. 344.

5) Après cette revue, il dit: So sind aus orientalischen Weltideën die Göttergestalten der Griechen geworden, p. 376.

que Jupiter est une personne [1]). Il est vrai qu'il ne l'est devenu que par le moyen de la *plastique* appliquée aux idées d' Orphée, mais au moins il n'est pas l' air ou le soleil. De même, quoiqu'il n'y ait point de doute, suivant l'auteur, qu' Apollon ne soit le soleil [2]), cependant M. Wagner avoue que la plastique représente Apollon et le Soleil comme deux divinités distinctes.

L' un des défenseurs les plus redoutables de l'explication allégorique et l' un des coryphées de l' école allemande c' est l' illustre Creuzer. J' ai déjà parlé si souvent des ouvrages de cet auteur celèbre [3]), et d' ailleurs ils sont si connus, qu' il paraîtra tout-à fait inutile d' y revenir dans cet endroit. Cependant, parler de mythologie et d' allégorie, et ne pas parler de Creuzer, ce serait en effet impardonnable. Je me contente des réflexions suivantes. M. Creuzer admet une poésie symbolique, théologique, c' est à dire allégorique, avant Homère [4]), et, ayant cette poésie, une doctrine sacerdotale transplantée de l'Orient en Grèce. Cette doctrine n'est autre chose que l' explication allégorique [5]), quoiqu' il

1) Wagner, Ideën p. 391.

2) Ib. p. 399. La signification de Vesta — spielt zwischen Erde und Feuer hin und her, so wie die Etymologie ihres Namens zwischen den griechischen ἱσταγας (ἱστάναι ?) steht, und dem ebräischen Esch (Feuer). Suit une allégorie d'Euripide, qu'on trouve aussi chez Cicéron, p. 396.

3) Voyez, entr'autres, Gedachten over de godsd. en zed. Beschav. d. Egypt. p. 152 sq. et Hist. de la Civil. morale et relig. d. Grecs, T. I. p. 360.

4) Eine ältere, bedeutungsvolle und symbolische oder theologische Poësie. Symb. und Myth. T. II. p. 445.

5) Par exemple (j'ouvre l'ouvrage de M. Creuzer au hasard), dans le second volume de la Symbolique (p. 483 sq.) on trouve l' explication allégorique de Jupiter à trois yeux que donnent Pausanias et l' un des hymnes soi-disant orphiques, la comparaison entre la queue du paon et

faille avouer que l' auteur a trouvé le moyen de lui donner un air de nouveauté qui ne saurait manquer de frapper quiconque étudie son ouvrage. Ses principales ressources sont une terminologie nouvelle et souvent assez étrange[1]), et l' application non moins étrange des all gories aux mythes[2]).

Les religions de la Grèce sont constamment comparées avec celles de l' Orient et de l' Égypte et avec le culte reçu en Italie; elles sont entremêlées d' explications allégoriques des grammairiens, de raisonnements des poëtes néo-platoniciens, et de conjectures de l' auteur lui-même, fondées soit sur la signification des noms propres[3]), soit sur quelque homonymie ou sur quelque ressemblance de couleur, de nombre, de symbole.

le ciel étoilé consignée par Lydus (ib. p. 564), Junon représentée comme la terre (ib. p. 571), ou comme l'air (ib. p. 590). Tout ce qui suit au sujet des enclumes ne sont que des allégories très connues. Vesta, appelée *die unverlöschliche Kraft des im Mittelpunkt der Erde und des Himmels verborgenen Feuers* (p. 623), ou *Central Feuer* ou *Weltseele* (p 635), n'est autre chose que l'allégorie connue par laquelle un foyer devient le feu qu' on y allume.

1) Par exemple (Symb. und Myth. T. II. p. 683): Es lässt sich wohl vernünftigerweise (?) nicht zweifeln dass die Danaïdensage, wo nicht aus den calendarischen Bilderkreise hervorgegangen, so doch durch das Medium einer hieroglyphischen Licht-theorie hindurchgegangen ist. Je voudrais bien savoir quelle idée l' auteur a pu se former du passage d' un récit au sujet de quelques jeunes personnes qui d'abord s' enfuient pour échapper à leurs amants et qui ensuite les tuent — par une théorie hiéroglypique, ou de la dérivation de ce récit d'un almanach.

2) L'allégorie plus que ridicule, par laquelle les scholiastes d'Homère expliquent le récit si simple des douze haches, à travers les anneaux desquels les amants de Pénélope devaient tirer leurs flèches, est appliquée à une tradition racontée par Plutarque comme une histoire véritable. Symb. et Myth. T. II. p. 720, 721.

3) Voyez p. e. Symb. et Myth. T. II. p. 753. L'auteur, parlant de la charmante fable de Céphale, ravi par Aurore, ajoute: Das

Muni d' une immense érudition, d' une sagacité peu commune et d'une imagination poétique, l'illustre auteur a poussé jusqu' au plus haut degré l' art des combinaisons et des rapprochements. Non content de rapporter les faits séparés que lui offre l' histoire de la religion des différents peuples de l'antiquité, M. Creuzer embrasse le tout; partout il trouve des ressemblances, des conformités, qui plusieurs fois font admirer la subtilité de son esprit et l' attention éveillée avec laquelle il a étudié les anciens. Les allégories les plus rabattues se présentent ici sous une face nouvelle, et le tour original, qu' il donne à ses émanations et à ses théophanies, nous fait souvent oublier que ce n' est pas pour la première fois que nous les entendons. Réfuter les vues de M. Creuzer ce serait un ouvrage immense et inutile. Il suffit d' avoir fait observer le point de vue où il s'est placé. Ce point de vue est diamétralemeet opposé à celui que nous avons cru devoir choisir pour connaître la mythologie grecque. Nulle part peut-être on ne trouve une preuve plus

ist gewiss, das Cephalus ein Mann des Haupts ist. In ihm, dem Sohne des Thaues und des Hermes, der dem Monde zur Seite steht, müssen wir aber ein sideriches und atmosphärisch-physisches Haupt suchen. (Je dois avouer ne pas entrevoir cette nécessité). Er erscheint auf des Himmels Höhe, und Aurora, das Frühroth, wird ihm vermählt. Et qu' on voie maintenant comment l' auteur arrange la fable de Céphale et de Procris (ib. p. 754-757), ainsi que la naissance de Minerve de la tête de Jupiter (p. 757 sq.). Certes, il y a ici une métaphore, ou, si l'on veut, une allégorie, mais une allégorie du plus mauvais goût; mais au moins elle est simple et facile à comprendre. Suivant M. Creuzer, c' est une indication de la thèse suivante: Aus dem Naturleib Jupiter gehen Sonne und Mond hervor. Qu'on me dise donc (car je ne puis me lasser de le demander) ce qui a pu engager les Grecs à faire de leur mythologie un livre de charades et de logogryphes, et, s' il en est ainsi, où donc est la clef de ces énigmes? A en juger par les explications de nos auteurs, on dirait que chacun a la sienne.

évidente de l'impossibilité de concilier la méthode des allégoristes, et surtout celle de M. Creuzer, avec celle que j'ai suivie, que dans l'endroit où cet auteur répond à une observation du savant K. O. Müller, au sujet de la prétendue colonie envoyée de Saïs en Attique [1]). M. Creuzer avoue tous les argumens tirés des anciens auteurs, il veut même en fournir d'autres à son adversaire, et — cependant — il a raison. »Il se peut que Théopompe le dise," c'est ainsi que s'exprime M. Creuzer, »peut-être aussi ne le dit-il pas: mais qu'est ce que cela nous fait? Faut-il donc courir çà et là, pour rassembler des témoignages à l'appui de notre opinion? Mais si parfois personne ne l'a dit? Que faire alors? — Qu'en résulte-t-il? Que celui qui ne veut pas se laisser persuader par les notions, par le ton et le contenu des dogmes religieux (c'est à dire par l'explication allégorique), par l'ensemble organique d'un mythe (ce sont les combinaisons de M. Creuzer), ne pourra jamais parvenir à connaître la vérité [2])." — En effet, c'est impossible. Mais ceux qui courent après les témoins (*die bey den Zeugen herumlaufen*), comme je le fais constamment dans mes recherches, ne pourraient-ils pas dire avec le même droit: Celui que les témoignages de l'antiquité, la chronologie, la critique, et les progrès de la civilisation des peuples, constatés par l'histoire de tous les siècles, ne persuadent pas, celui qui substitue des allégories, inventées longtemps après, et ses propres rêves au sens

1) Prolegom. zu einer wissensch. Myth. p. 267 sq.

2) Theopompus sagt 's vielleicht, vielleicht auch nicht, so laufen wir bei den Zeugen herum, und wissen am Ende nicht mehr wie vorher. — Und wenn es Niemand gesagt — wie dann? Aber so ist es. Wen die Begriffe, wen Ton und Inhalt der Religionssatze, wen die organische Ganzheit eines Mythus nicht uberzeugen — wie sollte der zu überzeugen seyn! Symb. u. Myth. T. II. p. 678 not.

simple et clair des anciennes traditions, et qui avance ce qu' on ne trouve nulle part (*wenn Niemand es sagt*), seulement parceque cela lui plait, comment celui là pourrait-il être persuadé, comment pourrait-il jamais parvenir à connaître la verité ? — Et voilà la raison pourquoi Creuzer ne pouvait jamais sur ce point s' accorder avec Müller, et pourquoi ceux, qui tâchent de connaître l' antiquité en étudiant les anciens, doivent obtenir des résultats tout-à-fait différents de ceux qu' obtiennent ces auteurs qui avant tout consultent leur imagination [1]).

Dans le principe K. O. Müller lui-même est encore d'accord avec les allégoristes. Il faut *expliquer* (*deuten*). C' est la condition vitale. Suivant Müller, nous sommes bien mieux en état de le faire que les anciens eux-mêmes. Lorsque le mythe reçut l' existence, personne n' y songea d' y ajouter la signification. Avec l' imagination créatrice, la postérité avait perdu le sens intime de la tradition; elle pouvait, il est vrai, deviner, conjecturer (*so was klügeln*), mais, pour contempler et developper la chose d' après la méthode historique, elle n' avait pas le jugement assez libre (*sie hatten keine Selbstentäusserung genug*). Voilà pourquoi nous sommes bien mieux en état de comprendre tout cela que les anciens eux-mêmes. — Et cependant, lorsqu'on compare les échantillons d' explication allégorique que donne ce

1) Si M. Creuzer avait pu trouver à propos de traiter la mythologie entière, comme il a traité le chapitre intitulé : Zeus als Rechtsquelle und Rechtskörper (Symb. u. Myth. T. II. p. 498 sq.), et celui intitulé : Zeus als himmlischer Vater, als Hausvater (ib. p. 515), ou encoré comme le mémoire sur la Démonologie, dans le commencement du troisième volume, je me serais bien gardé d' écrire sur la mythologie des Grecs. Plût à Dieu qu' il l' eût voulu; sans doute on aurait eu un meilleur ouvrage que je ne suis en état de composer.

savant avec ce que nous en offrent les ouvrages des autres allégoristes modernes, il faudra avouer qu' il a fait un usage très modéré et très discret du droit qu' il s' arroge avec tant de confiance. Il recommande même la prudence dans l' acte d' expliquer (*deuten*); il avoue qu' il y a des choses et des noms qui ne signifient rien [1]); ce qui en effet donne une facilité de plus aux amateurs de la méthode. Toutefois il arrivera rarement de trouver un allégoriste qui, sans en convenir aussi ouvertement, ne laisse bien des choses à désirer dans son interprétation, et souvent au sujet de questions qu' il importerait le plus de voir résolues.

Il est presque impossible de faire mention de tous les auteurs allemands qui ont embrassé les principes de l' illustre Creuzer. On n' a qu' à ouvrir au hasard le premier ouvrage sur la mythologie que l' on trouve sous la main, pour y voir répétées les explications allégoriques des grammairiens, des Stoïciens, des Néo-platoniciens, augmentées ordinairement de quelques conjectures encore peu connues. Le principe dont nous venons de parler, le principe, qui fait préférer les fruits de l' imagination aux témoignages de l' antiquité, une fois admis et appuyé par l' autorité d' un homme comme Creuzer, a éloigné le dernier obstacle qui s' opposait aux efforts de nos mythologistes modernes. Il ont maintenant le champ libre, et la mythologie (voire même l' histoire) est devenue une arène où se débattent les phantastes de toute espèce. Non contents de répéter les fades explications des scholiastes et les rêveries de philosophes qui vécurent longtemps après l' époque où la mythologie grecque avait perdu son éclat, on nous donne pour systèmes de mythologie les fruits d' une imagination déréglée et les fantaisies les

1) Prolegom. etc. p. 279.

plus absurdes, et souvent dans un langage qui doit faire soupçonner que l' auteur ait lui-même voulu s' exprimer par symboles et par énigmes. Enfin l' exemple de l' illustre professeur de Heidelberg a enhardi les allégoristes au point de s' imaginer que la question est décidée. Jusqu' ici on se contenta de hasarder quelques rapprochements, de proposer quelques conjectures, mais toujours d' un ton modeste; on parlait d' une philosophie sacerdotale, mais toujours avec beaucoup de discrétion: de nos jours on déclare hautement que la mythologie n' est autre chose qu' un système de philosophie, et bien une philosophie descendue immédiatement du ciel [1]). Il est inutile d' indiquer où cela nous menera. On a transporté le théatre de la guerre du domaine de la science sur celui de la théologie, et on a fini par condamner celui qu' on ne pouvait pas convaincre ou réfuter.

Parmi les sectateurs de l' illustre Creuzer, il n' y a personne qui ait été si loin que Bauer.'

Nous avons vu plusieurs allégoristes se défendre avec chaleur contre l' imputation qu' on croirait pouvoir leur faire; nous en avons entendu nous assurer que leurs opinions n' étaient que le résultat d' un examen impartial: M. Bauer, non content d' avouer sans aucun scrupule que c' est juste l' esprit de système qui l' a conduit, lorsqu' il composa sa Symbolique [2]), va jusqu' à lancer

1) Voyez Bauer, Symb. u. Myth. T. I. Vorr. p. v. Eine in einem organischen Zusammenhang sich entwickelnde Philosophie. p. vi. Das in der Weltgeschichte objectivirte höhere Bewustseyn.

2) Il appelle son livre *ein Versuch der Durchführung eines Systems*. Vorr. p. viii. cf. T. I. p. 91 fin. L' objet de la mythologie, dit M. Bauer, ce sont les opinions religieuses (Ideën der Religion). Il avoue qu' on doit connaître ces opinions par l'examen historique, mais immédiatement après il ajoute: Um aber finden zu können was sie (die Mythologie) sucht, muss ihr zuvor ein deutlicher Begriff

l' anathème d' impiété contre tous ceux qui ne suivent pas son exemple. M. Bauer déclare non seulement que lui-même il est persuadé de la vérité des résultats qu'il croit avoir obtenus, mais qu' il faut aussi que ses lecteurs en soient persuadés; il condamne tous ceux qui osent différer de lui, comme des gens qui sont en danger de tomber dans l'atomistique, le fatalisme, et l' athéisme, et il leur défend de parler de religion dans la mythologie [1]). En lisant ceci, on commence à comprendre comment le célèbre Jean Henri Voss pouvait tant s' échauffer contre cet aveuglement des allégoristes, qui d' ailleurs prête trop au ridicule pour qu' il semble digne d' une réfutation sérieuse. En voyant le ton sur lequel s' y prend l' auteur dont je viens de parler, on s' aperçoit que l' affaire de l' allégorie devient une affaire de religion, et que bientôt ou excommuniera ceux qui ne croient pas à toutes les rêveries qu' on a l' impudence de leur mettre sous les yeux [2]).

dessen gegeben seyn, was sie zu suchen hat. Et un peu plus loin: Sie nimmt zwar allerdings ihren materiellen Inhalt aus der Geschichte, aber die *Einheit*, nach welche die in ihr herrschenden und ihre Form bedingenden Ideen von selbst hinstreben, bewahrt sie hinlänglich vor der Gefahr, ein zufalliges Aggregat historischer Untersuchungen zu werden, in welchem die unbestimmbare Masse des Einzelnen die Idee des ganzen uberwältigt, und die organische Einheit, die die Wissenschaft fodert, nirgends hindurch dringen, und zur Realität kommen kann. C'est à dire, en d'autres termes: Le mythologue consulte l' histoire, pour avoir quelques données, desquelles cependant il ne fait usage que pour autant qu' elles s'accordent avec son système; ce système le préserve du danger de communiquer à ses lecteurs le résultat d'un examen impartial; et aussitôt qu'il trouve des faits qui semblent contraires à son système, il les éloigne au plus vite, pour ne pas se voir forcé de reconnaître la vérité.

1) Bauer, Symb. u. Myth. Vorr. p. XI.

2) Je prie mes lecteurs de lire la préface de la Symbolique de M. Bauer, et l'on comprendra comment Voss pouvait parler de *After-*

D' ailleurs M. Bauer, écrivant par une sorte d'intuition, s' inquiète fort peu de prouver ce qu' il avance. Cette méthode est bonne pour les hérétiques et pour les athées qu'il abhorre : le philosophe éclairé qui voit l' Idée fondamentale de toutes les religions, avant d' en avoir examiné une seule en particulier, ce philosophe n' a nullement besoin de prouver ce dont il serait persuadé, quand même tous les témoignages, qu' on lui mettrait sous les yeux, diraient le contraire. Ses sentences sont autant d'oracles qu' il nous faut recueillir avec respect, sous peine d' être relégués parmi les athées [1]).

Au lieu de commencer par les objets connus et de remonter par là à ceux dont notre connaissance est moins parfaite, au lieu de prendre pour mesure de ce que nous apercevons au lointain les choses qui se trouvent sous nos yeux, ces héros de la symbolique commencent par s' enfoncer dans les ténèbres des siècles passés, et, après y avoir construit leurs systèmes, ils s'avancent avec fierté, enveloppés d' idées et de symboles, semblables à l'Apollon d' Homère (*νυκτὶ ἐοικώς*), et, faisant main basse sur les faits historiques, ils écrasent sous leur pied puissant tout ce qui ne s' accorde pas avec leur idéal d' unité organique. Est-il étonnant qu' après avoir

mystik et de *Pfaffenthum*, lorsqu'il parle de l' interprétation allégorique. Au reste, pour connaître l'esprit qui a dicté l' ouvrage de M. Bauer, il suffirait de voir l' aveu qu' il fait des obligations qu' il a au livre de Ritter (Vorhalle) Vorr. p. IX fin.

1) Voyez avec quel mépris M. Bauer parle de ceux qui croient la connaissance des faits nécessaire pour l'étude de l' histoire de l' humanité (Vorr. p. VIII). Pour preuve de la manière dont il cite les auteurs anciens, lorsqu' il veut leur faire l' honneur de s' en occuper, il suffit de faire observer que, pour prouver que la terre est un symbole de la divinité, il cite un endroit de Sophocle (Antig. 398), où ce poëte dit que la terre est, non un symbole, mais une déesse.

élevé dans le Paradis, dans les Indes, ou dans la Perse, un si bel édifice d' idées et de symboles, on ne regarde qu' avec pitié les compositions de ce jeune Homère. Demander si les anciens Grecs ont pu connaître les Indes ou la Perse, quelle sottise! Écouter encore les auteurs anciens qui assurent tous d' un commun accord qu' Orphée a écrit, ou au moins chanté, des fables, comme le firent Homère et Hésiode, quel enfantillage! Il nous faut du scientifique, il nous faut un système, il nous faut des idées et des symboles. D' ailleurs Creuzer l' a dit, et Ritter l' a dit, ce héros constructeur [1]). Orphée faisait des symboles, il enseignait des idées, des dogmes, et ces dogmes, ces idées, d' où viendraient-ils, s' ils ne venaient de l' endroit d' où les auteurs symboliques eux-mêmes sont partis, de la Perse, du Bengale, du Paradis [2]).

Mais nous n' avons pas même besoin de ces contrées lointaines. La véritable source de toute vérité mythologique est dans nous-mêmes. A l' appui de ce mysticisme mythique, l' auteur cite le passage classique du Phèdre de Platon, où Socrate se moque ouvertement de l' interprétation allégorique, passage que nous avons cité plus haut comme un phénomène remarquable. A la vérité, il doit paraître étonnant de trouver cet endroit dans un livre de la nature de celui de M. Bauer; mais tout étonnement cesse, ou (pour parler plus exactement) il fait place à un autre bien plus grand encore, lorsqu' on voit comment M. Bauer l' explique. Socrate dit qu' il n' a pas le temps d' allégoriser, par ce qu' il a trop à faire pour se connaître soi-même. C' est cela, dit M. Bauer,

1) *Der im grossartige construirende Ritter.*

2) Bauer, Symb. und Myth. T. I. p. 336.

il faut descendre dans soi-même [1]; c' est à dire, il ne faut pas allégoriser comme les autres: on n' a qu' à s'en rapporter à sa propre imagination et forcer les autres à en prendre les rêves pour des vérités indubitables. L' intuition interne prend la place des notions exactes et des faits avérés par le témoignage de l' histoire. Le philosophe se prosterne avec respect devant les symboles, types vénérables de la croyance des siècles passés, et c' est dans ces impressions figurées de la sagesse orientale qu' il reconnaît l' image de la révélation divine [2].

Mais cette idée fondamentale, qui suffit pour expliquer tous les phénomènes, qu' est elle enfin? Ce n' est autre chose que l' explication allégorique et rien de plus, quelque sonore que soit le nom que Bauer trouve bon de lui imposer. Tous les objets du culte, dit-il, sont des symboles de la divinité généralement adorée. Par la notion de la réalité, la terre, les montagnes, les astres, ont pris la forme de symboles de l' être absolu, de la divinité [3]; ces symboles eux-mêmes sont des objets tout-à-fait inaccessibles à l' entendement humain [4]; mais, pour se persuader que tous ces grands mots, symbole, philosophie, idée, ne signifient en effet que *explication allégorique*, nous n' avons qu' à citer les propres paroles de notre auteur, déclarant que la mythologie est une connaissance scientifique, ou l' expression des opi-

1) Bauer, Symb. und Myth. T. I. p. 365.

2) Ib. p. 370. An die Stelle des Begriffs und der Reflexion werden die Anschauung und die Offenbarung gesetzt etc.

3) So ist er der Begriff des realen Seyns, der die Erde als ein Symbol des absoluten göttlichen Seyns erscheinen liess. Bauer, Symb. u. Myth. T. I. p. 169.

4) Suivant M. Bauer (T. I, p. 22) les qualités du symbole sont: *Tiefe Unergründlichkeit, ein ahnungs- und geheimnissvolles Helldunkel, ein unaussprechliches überschwengliches Wesen.*

nions religieuses et des dogmes des peuples, formulés par des images visibles, et confirmés par l' autorité de la révélation et de la tradition [1]).

Avouons toutefois que cette explication allégorique va plus loin que celle des anciens. Non seulement les dieux, mais les pyramides, les obélisques, le labyrinthe, la ville d' Ecbatane, les murailles cyclopéennes, tout est métamorphosé en symboles [2]).

Danaüs avait cinquante filles, Égyptus cinquante fils, le vaisseau cinquante rames, et l' année égyptienne avait cinquante semaines. Or, en Sicile le Soleil a sept troupeaux, chaque troupeau de cinquante boeufs, sept fois cinquante donne trois cent cinquante. Que veut-on de plus? Il y avait, il est vrai, encore trois cent cinquante brebis, mais elles sont de trop, il ne faut pas les compter [3]).

En lisant ce que l'auteur dit des allégories d' Euripide [4]) de celles des Stoïciens [5]) et de l' Euhémerisme [6]), on dirait qu' il est parfaitement d' accord avec Voss et Lobeck: mais qu' on se donne la peine de poursuivre la lecture jusqu' à l'endroit où l' auteur arrive à l'école d' Alexandrie. C' est la, suivant M. Bauer, qu' on commença à

1) Ib. T. I. p. 91 cf. 68 sq. De même p. 92. Die mythologie findet in der Geschichte des religiösen Glaubens etc. die religiösen Ideen unter der Hulle der mannigfaltigsten Bilder und Anschauungen verborgen.

2) Ib. T. I. p. 190 sq. Ici les Cyclopes deviennent en passant des planètes p. 192. Κύκλος est un cercle, les planètes sont rondes, rien de plus clair. Cependant les planètes sont aussi des symboles. Ainsi, voici déjà des symboles qui construisent des symboles.

3) Bauer, Symb. u. Myth. T. I. p. 259.

4) Ib. p. 351 sq.

5) Ib. p. 361 sq.

6) Ib. p. 364 sq.

étudier la véritable source de la mythologie, la symbolique de l'Orient [1]), ou, pour parler plus exactement, le mysticisme de Bauer entremêlé des rêveries des Néo-platoniciens [2]) et des étymologies de Ritter. Partout on retrouve Vistnu et Buddha, personnages dont les Grecs n'ont jamais entendu parler. Sans Buddha-Vistnou-Koros (?), il n'y a pas moyen de comprendre les attributs de Neptune [3]). Minerve, qui est le feu et l'eau, et qui néanmoins n'est ni l'un ni l'autre [4]), doit être *construite* (c'est le terme: ***construiren***) au moyen de Koros-Helios [5]), ce qui n'empêche pas qu'elle ne soit l'intelligence, comme dans tous les manuels des allégoristes [6]). On ne voit que puissances telluriques, cosmogoniques, sidériques [7]). Elles nous enveloppent de toutes parts, comme les hippocentaures entouraient le pauvre Socrate dans Platon. Mars et Vénus, dans se petit récit édifiant de l'Odyssée, sont des puissances cosmogoniques, le bon Vulcain est un dieu de la nature d'un rang très élévé, et le réseau est le ***nexus*** *cosmique des choses* [8]).

Il est inutile de faire observer qu'aux noms près c'est toujours l'ancienne explication allégorique. L'auteur

1) Bauer, Symb. u. Myth. T. I. p. 369 sq.

2) Ib. p. 372 sq. Ce sont là les véritables connaisseurs de la mythologie, ce sont eux qui ont découvert le secret des mystères, qui ont révélé le sens le plus profond des symboles, qui ont prouvé que la religion naturelle est basée sur une véritable révélation.

3) Ib. T. II, p. 109.

4) Ib. p. 158 fin. 159 in.

5) Ib. p. 160.

6) Ib. p. 171.

7) *Tellurische, cosmogonische, siderische Potenzen.*

8) Ib. p. 231. *Der cosmische Nexus der Dinge.*

ne dédaigne même pas de répéter les allégories et les étymologies des Stoïciens qu'il méprise, l'étymologie de Jupiter [1], la queue du paon [2], Demeter γῆ μητὴρ [3], Apollon le soleil [4], Diane la lune [5], et mille autres fadaises des livres de classe, quoique M. Bauer nous assure que tout cela a été découvert par Creuzer, le premier [6].

Buttman est d'un autre avis. Suivant lui, c'est Jean Henri Voss qui est le novateur. Aussi longtemps, dit-il, qu'on s'est occupé de la mythologie comme science, c'est à dire, depuis deux mille ans, on a su qu'Apollon est le soleil, et que Diane est la lune, et tous ceux qui n'étaient pas tout à fait aveuglés par leurs préjugés en étaient si persuadés qu'ils n'y pensaient pas même de le démontrer. Sans entrer ici dans un examen sur l'exactitude du chiffre, nous avouons facilement à M. Buttmann que, dès le moment où l'on a commencé à regarder les dieux comme allégories, Apollon a été regardé comme identique avec le soleil, en d'autres termes, qu'on a allégorisé aussi longtemps qu'on a allégorisé; mais cela n'empêche nullement qu'avant ces deux mille ans, avant cette époque enfin d'allégoromanie, les dieux ne fussent regardés et adorés comme des dieux, et nullement comme des allégories ou des abstractions, et chaque dieu sous son propre nom. Si les allégoristes, en répétant les sottises des scholiastes, se donnent l'air de nous offrir les résultats de découvertes

1) *Ζεύς, Ζῆν.* Bauer, Symb. u. Myth. T. II. Ib. p. 94.
2) Ib. p. 104.
3) Ib. p. 114.
4) Ib. p. 178. Buddha-Koros-Helios! Quel est donc ce monstre?
5) Ib. p. 216.
6) Vorr. p. VI.

récemment faites, Jean Henri Voss n' a qu' à répéter les opinions d' auteurs bien plus anciens encore, pour prouver que la mythologie est beaucoup plus ancienne que l' interprétation allégorique.

Mais M. Buttmann, comme tous les allégoristes, ne se contente pas de prouver que les allégoristes ont allégorisé, il veut prouver qu' on a allégorisé avant les allégoristes: c' est à dire que les anciens Grecs eux-mêmes regardaient leurs dieux, non comme des personnes, mais comme des allégories. La manière dont M. Buttmann tâche de prouver cette thèse, est assez curieuse. Les Grecs, dit-il, comme tous les peuples anciens, adoraient d' abord les phénomènes et les parties de la nature. Nous en sommes d' accord, et nous n' y pensons pas même que, pour le prouver, M. Buttmann alléguera autre chose que des phénomènes et des parties de la nature. Nous nous attendons qu' il nous parlera du soleil, de la lune, de la terre, etc. Et cependant que fait M. Buttman? Au lieu de ces parties de l' univers, il nous parle d' Apollon, de Diane, de Cérès, etc. Pour comprendre ceci, il faut connaître le raisonnement de M. Buttmann. Le voici. Par la personnification, la religion la plus ancienne changea en objets du culte les parties de l' univers. *Par conséquent* (?) Jupiter est le ciel, Neptune l' eau, Cérès la terre [1]). C' est à dire, parcequ' on adorait les parties de l' univers, on ne les adorait pas, et on leur substituait des personnes.

Mais ce qui mérite d' être remarqué, tout en préten-

1) Buttmann, Mythologus, T. I. p. 6. Die älteste Religion eines Volkes erhebt durch Personifikation zu Gegenständen der Verehrung gewöhnlich die auffallendsten physischen Gegenstände. Wir finden also (?) den Himmel im Zeus, Wasser, Meer im Poseidon. Demeter — ist die Erde.

dant que les divinités personnelles sont les parties de l' univers, M. Buttmann n' oublie pas pour cela le soleil, la lune, etc. On sera sans doute curieux de savoir ce qu' il en a fait. Chaque divinité, dit-il, qui porte le nom grec de l' objet qu' elle représente, est une *divinité nouvelle* [1]). Ainsi le Soleil (Hélios), la Lune (Séléné) sont des divinités nouvelles. Si nous prenons ceci au pied de la lettre, c' est tout le contraire de ce que l' auteur avait dit peu auparavant, savoir que les objets du culte les plus anciens étaient les parties de l' univers. Mais il est assez évident que l' auteur a voulu dire que le Ciel fut appelé d' abord *Ζεῦς* et seulement par la suite *οὐρανὸς*, que le Soleil portait d' abord le nom d' Apollon, plus tard celui de *ἥλιος*. S' il n' était question ici que de différentes dénominations d' un seul et même objet, il n' y aurait rien là d' absurde : mais malheureusement ce Jupiter et cet Apollon étaient des personnages bien connus de leurs adorateurs, et les termes *οὐρανὸς* et *ἥλιος* n' ont jamais (de ce que je sache) servi à désigner d' autres objets que le ciel et le soleil. Il s' en suit que, suivant M. Buttman, les anciens Grecs ont d' abord pris un homme d' un certain âge pour le ciel, et un jeune homme pour le soleil, et que seulement par la suite ils ont découvert que le ciel était véritablement le ciel, ainsi que le soleil le soleil, et que dès ce moment ils ont commencé à adorer ces parties de l' univers. Quant à Apollon et Diane, pour prouver qu' ils étaient effectivement le soleil et la lune, M. Buttman, après avoir donné sa part à chacune des douze divinités olympiques, hormis à Apollon et à Diane, s' exprime ainsi : Mais nous n' avons encore personne pour

1) Buttmann, Mythol. T. I. p. 8. fin.

le soleil et la lune; nous n'avons pas à chercher longtemps: Apollon et Diane manquent encore d'emploi. Par conséquent, voila le soleil et la lune [1]). Mais, ce qui est bien plus remarquable encore, c'est que l'auteur assure que jamais on ne célébrait une fête capitale (*Hauptfest*) en l'honneur du Soleil et de la Lune, que dans les prières et les serments (!) on ne les invoquait jamais [2]). Je ne comprends pas comment un homme qui s'avise d'écrire sur la mythologie des Grecs puisse avoir tracé les paroles qu'on vient de lire.

En résumé, à l'exception de Bauer, je ne connais point d'auteur qui avoue si ouvertement être partisan de l'interprétation allégorique, et nulle part, pour autant que je sache, cette erreur n'a été défendue avec tant de bonne foi que dans l'ouvrage de M. Buttmann. Les autres allégoristes sont toujours un peu scrupuleux de se donner pour tels; quelques-uns même (comme nous venons de le voir) se donnent l'air de désapprouver les explications allégoriques, il paraît qu'il craignent le rire moqueur des Voss et des Lobeck, ils préfèrent ordinairement de parler de philosophèmes, de doctrine sacerdotale, de *uralte Naturansichten* etc. M. Buttmann entre franchement en lice, visière ouverte, parlant de ses adversaires d'un ton de pitié tout-à-fait comique [3]). M. Buttmann condamne les systèmes qui

1) Buttmann, Mythol. T. I. p. 9.

2) Ib. p. 11. Kein einziges Hauptfest, keine Nationalfeier geschieht ihnen zu Ehren; kein Schwur bei ihnen, keine religiöse Formel ist im alltäglichen Gebrauch.

3) Wer sich aber berufen fuhlt noch tiefer in diese einzelnen Theile einzudringen, darf ja nicht an den argen Misverstand einiger vorzüglicher Köpfe theilnehmen, und eine Hauptquelle, die Allegorie, verschmähen. Die Allegorie ist so alt als das Streben nach Bildung.

n' admettent qu' une seule manière d' expliquer et désapprouve l' Euhémérisme, mais il ne dit pas ce qu' il pense de ceux qui considèrent la mythologie comme la considéraient les anciens Grecs eux-mêmes [1]).

Nous venons de parler des anciens étymologistes et Euhéméristes, des allégoristes astronomiques et physiques de la France, de l' école allemande qui prêche une philosophie transportée de l' Inde ou de l' Égypte en Grèce, longtemps avant Homère. Il nous reste encore une quatrième classe d' interprètes. Je veux parler de ceux qui, tout en restant fidèles au principe commun à tous de lire dans les anciens autre chose qu' ils n' y lisent effectivement, s' écartent cependant de la route battue par les explicateurs vulgaires. Tel est (pour commencer avec les plus anciens), tel est le savant Herward, qui ne voyait qu' aimant dans toute la nature, et qui regardait les fables de la mythologie comme autant de symboles sous le voile desquels la boussole était déguisée [2]). Tel est Jacobus Tollius, qui n' y voyait que des opérations de chimie [3]). Tel est l' abbé Bergier, suivant

— Oui — l' allégorie, mais l' explication allégorique de ce qui ne ressemble en aucune manière à une allégorie!

1) Mythol. T. I p. 247 sq. Remarquons encore que, suivant M. Buttmann, Hercule n' est pas le soleil, mais que son histoire est un poëme composé pour exprimer l' idéal de la perfection humaine (ib. p. 249). Cependant ce poëme est encore une allégorie, comme tout le reste: l' hydre p. e. est une populace effrénée conduite par des chefs ou démagogues (p. 260).

2) Je tiens ceci, comme les renseignements sur les trois suivants de l' Essai cité plus haut. Remarq. p. 10. Le titre de l' ouvrage de Herward est: Admiranda ethnicae theologiae mysteria. Ingolstadt 1626.

3) Jacobi Tollii Fortuita, in quibus, praeter critica nonnulla, tota fabularis historia graeca, phoenicia, aegyptiaca ad chymiam pertinere asseritur. Amst. 1687. L' auteur de l' Essai en donne un

lequel les dieux sont les symboles des travaux entrepris pour dessécher les marais, contenir les eaux, et défricher le terrain. Ici Hercule est une chaussée, les serpents sont des rivières, ainsi que tous les monstres qu' il terrasse, les Centaures sont des torrents, Sémélé est une fontaine, Bacchus est un marais et Prométhée un enduit de mortier ou de terre glaise [1]).

L' abbé Bergier métamorphosait les dieux en digues et en canaux, Pluche en faisait des signes et des affiches au moyen desquels les prêtres annonçaient aux peuples les inondations, les changements de temps et de température, ou leur donnaient des avis utiles au sujet de l' agriculture, de la navigation etc. L' auteur à puisé tout ceci dans son imagination, qui en effet semble avoir été d' une fertilité admirable. Comme Bauer, il s' inquiète fort peu des auteurs anciens, et il se déclare plus fortement encore que Creuzer contre ceux *qui courent les témoins* [2]).

Nous entrerons dans quelques détails au sujet des auteurs plus récents qui appartiennent à cette classe. Le système du savant Dulaure entr' autres prouve jusqu' à l' évidence que ce n' est pas seulement dans le dix-septième siècle qu' on a inventé des paradoxes.

Dulaure proteste de son admiration pour les travaux

échantillon assez curieux. Suivant Tollius, les deux serpents qu' Hercule étouffa dans le berceau, sont les deux sortes d' esprit volatil, le redoutable *acide* et le fameux *alkali*, qu' Hercule a trouvé le moyen de fixer. Hercule lui-même est le feu immortel et éternel. Essai, Remarq. p. 45.

1) Bergier, L' origine des dieux du paganisme et le sens des fables découvert par une explication suivie des poésies d' Hésiode. 2 voll. Paris 1774. Voyez Essai sur la religion des Grecs, Remarq. p. 186 fin. sq.

2) Au sujet de Pluche, voyez Gedachten over de godsdienstige en zed. besch. der Egypt. p. 138, 139.

de Dupuis et de Court de Gébelin, mais, suivant lui, l'un et l'autre ont trop généralisé leurs systèmes. M. Dulaure, éclairé par les lumières que ces auteurs ont su répandre sur la mythologie, s'est frayé une route nouvelle, qui l'a conduit à des découvertes, à des vérités inconnues [1]). Aucun Français n'avait encore pleinement traité cette matière. C'est M. Dulaure qui a entrepris cette tâche [2]).

Rien de plus ridicule que ces allégories fines et ingénieuses qu'on a attribuées aux anciens; c'était chercher l'esprit dans la matière inerte. Il y a des allégories, il est vrai, mais elles ont été introduites par l'exemple et par la nécessité, nullement pour rendre le culte plus vénérable. Malgré cette introduction, l'auteur nous annonce ouvertement que les divinités de l'antiquité sont des choses, non des personnes [3]). Suivant M. Dulaure, on adorait d'abord des fétiches, qui étaient naturels ou artificiels, vint ensuite le sabéisme, et enfin l'apothéose. La classe entière des divinités personnelles est oubliée [4]). Ce ne sont que des allégories, comme l'on verra bientôt. Les premiers objets du culte étaient les montagnes et les forêts [5]). Ce sont les fétiches

1) Dulaure, Histoire abrégée de différens cultes, T. I. préface, p. III-VI. Le deuxième volume, qui contient les divinités génératrices, diffère beaucoup du premier. On y trouve, il est vrai, encore quelques hypothèses hasardées, mais en général ce volume contient moins d'allégories, et plus de faits, et parmi ces faits l'on en trouve de très intéressants.

2) Ib. p. IX.

3) Ib. T. I. p. 26, 27.

4) Il est évident que M. Dulaure ne soupçonne pas même leur existence. Il parle, à la vérité, du culte de personnes, mais ce sont les hommes déifiés.

5) L'auteur change en divinités les montagnes consacrées à des divinités (p. 46 sq.), et les forêts où l'on avait construit des temples

naturels. Les fétiches artificiels étaient les mois, les planètes; et ce furent ces fétiches artificiels qui firent naître les attributs et les symboles des soi-disantes divinités. Par exemple, les planètes étaient désignées par un cercle; pour les distinguer, on ajouta à Mercure une croix et deux petites cornes, à Vénus une croix seulement; or, ces deux petites cornes sont les ailes du caducée, la croix est le phallus [1]). Jupiter, qui d'abord avait signifié le soleil, ayant été privé de cette dignité, reçut en compensation un foudre; c'est la figure qu'on voit affectée à la planète, quoiqu'elle n'indique l'objet en question que d'une manière très imparfaite [2]). C'est ainsi que les attributs des dieux doivent leur origine à quelques traits de plume. Mais ce n'est pas tout. Les Égyptiens, en voyant le soleil, criaient: O! C'était ainsi qu'ils exprimaient leur admiration pour la beauté de ce corps céleste. Voilà pourquoi la voyelle *o* fait partie des noms qu'on a donnés au soleil, Apoll-*o* par exemple, *O*-siris, etc. Ces deux noms sont d'ailleurs absolument synonymes. *Siris* et *Apoll* (ce qui est la même chose que *Abel*, *Bel*, *Baal*) signifient l'un et l'autre *seigneur*. Par conséquent Osiris est *ô seigneur* et Apollon *le seigneur* ou *le sieur ô* [3]). L'auteur revient aux montagnes. Les montagnes marquaient les limites, ainsi que les pierres qu'on tailla dans les montagnes. Ces montagnes et ces pierres furent adorées comme fétiches, et à leur tour elles firent naître les mêmes dieux qu'on a déjà vus

pour les divinités (p. 56). Quant aux divinités elles-mêmes, il ne les voit pas.

1) Dulaure, T. I. p. 107 sq. On sait que le signe astronomique de Mercure est ☿, de Vénus ♀.

2) Ib. p. 118. Jupiter ♃.

3) Ib. p. 116, 117

naître des planètes. Une foule de montagnes, dont les noms commencent par *Th* désignent *Thoth* (dont les Grecs ont fait leur *theos*), d' autres, qui commencent par *Ha*, *He* etc. dénotent *Hermès.* Les marchés sont en rapport avec Mercure, et Mercure lui-même n' est qu' une pierre brute, une borne [1]). Partant de ce principe, l' auteur se met à fouiller l' antiquité entière, pour chercher partout des pierres et des bornes, pour en faire des autels, des trônes, des pyramides, des temples, et jusqu' à des dieux [2]).

Avec cela toute la mythologie se passe sur les frontières. Par exemple: Mercure naquit sur le mont Cyllène, qui fait la frontière de l' Arcadie et de l' Achaïe; il était le dieu des négociations, parce que c' est sur les frontières qu' on conclut les traités de paix; il était le dieu de l' éloquence, parce que, pour conclure ces traités sur les frontières, il faut savoir parler [3]). Mercure était le dieu du commerce, les marchés se tenant sur les frontières. Mercure présidait aux intrigues amoureuses, puisqu' on fait l' amour dans les foires, et que les foires se célèbrent sur les frontières. Enfin, Mercure était le dieu des voleurs, car les voleurs infestent les grandes routes, surtout sur les frontières [4]). En voilà pour les dieux. Les fables ne sont autre chose que les éloges funèbres qu' on gravait sur les cippes et sur les pierres sépulchrales. Il y a des fables, il est vrai, qui ne res-

1) Dulaure, T. I. p. 178.

2) Remarquons encore combien l' auteur est sûr de son fait. J' atteindrai, dit-il, par une route nouvelle à la vérité, et je déchirerai tout entier le voile allégorique qui jusqu' à présent l' a cachée à tous les yeux. — ib. p. 126.

3) Ib. p. 333.

4) Ib. p. 330-333, 384, 389, 396.

semblent pas beaucoup à des éloges, mais ce sont des allégories. L' auteur ne s' en inquiètera pas [1]).

Un autre auteur de ce genre est P. F. Stuhr [2]). M. Stuhr ne dit pas un mot de l' Orient, ni de la doctrine sacerdotale, ou de la philosophie avant Homère; il commence par le commencement, c' est à dire, par les Grecs eux-mêmes. Cependant, M. Stuhr est allégoriste, il n' y a pas de doute. Lorsque je commençai à lire l' ouvrage de M. Stuhr, je me réjouis d' avoir enfin trouvé un auteur qui daignât consulter l' histoire, en traçant l' histoire de la religion. En effet, non seulement M. Stuhr commence très bien, mais aussi, en parlant des traditions grecques, il a égard à la localité et il tâche de retracer les changements qui ont eu lieu dans les opinions religieuses des Grecs. Il ose même parler des innovations d' Onomacrite, et, au lieu d' attribuer à Orphée les opinions des Néo-platoniciens, il ne manque pas de faire observer la révolution qui a eu lieu dans les idées des Grecs après les conquêtes d' Alexandre, et après la réunion des systèmes orientaux avec la mythologie grecque dans la capitale de l' Égypte. Mais d' abord la manière dont M. Stuhr s' y prend pour fixer l' époque du développement des idées religieuses, quoique très ingénieuse, prête un peu trop à l' arbitraire. C' est dans les traditions elles-mêmes que M. Stuhr veut trouver le signe caractéristique de leur âge. L' idée est belle, mais, dans l' application, l' auteur, pour soutenir sa thèse, est encore obligé d' avoir recours aux hypothèses, aux conjectures,

1) Dulaure, T. I. p. 492 sq.

2) Die Religionssysteme der Hellenen etc. dargestellt von F. P. Stuhr, Berlin 1838. C' est le deuxième volume d' un ouvrage intitulé: Allgemeine Geschichte der Religionsformen der Heidnischen Völker.

et même aux explications allégoriques. Il paraît, il est vrai, que M. Stuhr reconnaît la personnalité des dieux olympiques, mais à chaque moment il parle d' une signification primitive, et cette signification primitive n'est encore autre chose que l' allégorie, inventée longtemps après les divinités et les traditions qui s'y rapportent [1]. Comme ailleurs, nous retrouvons ici des allégories connues [2], mais aussi plusieurs que nous devons à l' imagination de l' auteur. Par exemple, suivant M. Stuhr, l' histoire d' Io a rapport à l' esprit qui descend dans la chair [3]. L' enlèvement d' Europe peut avoir indiqué la transition de la pleine lune à la nouvelle lune [4], quoique, dans un autre endroit, il paraisse que la forme que Jupiter prit à cette occasion, celle d' un taureau, indique encore quelque chose de semblable que la vache en laquelle Io fut métamorphosée [5]. La doctrine (?) mystérieuse de Samothrace est fondée sur une idée (*Ansicht*) macrocosmico-microcosmique [6]. Axieros est la puissance créatrice. En créant, elle se divise en Kersos et en Kersa, en Mercure et en Hécaté, en Cadmus et en Harmonie, dont résulte un petit Cadmus (Cadmile) qui n' est autre que l' homme lui-même [7]. L' entrevue de Jupiter et de Junon sur le

1) Stuhr, Religionssysteme, p. 330.

2) La queue du paon comme image du ciel étoilé (p. 44), l'explication connue de Proserpine (p. 299) etc.

3) Ib. p. 43. M. Stuhr trouve ceci *très clair*.

4) Ib. p. 56.

5) Ib. p. 155. Die Stiergestalt, die Zeus hierbei annimmt ist auf das Moment des Sichverlierens des Geistes an das Fleisch, auf das Moment der in Bewusstseyn vollzogenen Uebertragung des Wesens der Geistigkeit auf das Naturleben zu deuten.

6) L' auteur a eu la complaisance d' expliquer ce formidable adjectif, p. 63.

7) Ib. p. 64. Un peu auparavant (p. 60) l'auteur assure qu' en

mont Ida est encore une réunion de l' esprit avec la matière [1]. Prométhée est l' esprit humain qui, dans le sentiment de sa force et animé par le désir de la liberté, résiste au pouvoir de Jupiter [2]. Thétis est un symbole de la paix, mais en rapport avec le monde physique [3]. Par conséquent, Achille est aussi un prince de la paix [4].

Avouons que c' est déjà autant de gagné que de voir paraître un ouvrage où enfin on ose apprécier à sa juste valeur cette interprétation allégorique mille fois répétée qui métamorphose Apollon et Diane en corps célestes [5]; mais ce que nous gagnons d' un côté, nous le perdons de l' autre, par des explications nouvellement inventées et non moins arbitraires que les anciennes, débitées d' ailleurs d' un ton d' autorité, et sans l' ombre

Samothrace on enseignait la géographie, l'astronomie et l'art de la navigation.

1) Stuhr, p. 279. Vermählung von Geist und Erde.

2) Ib. p. 77. Der nach Freiheit ringende, und, in dem Bewusstseyn seiner eigenen Kraft, der göttlichen Macht des Zeus widerstrebende Menschen geist. Je ne me rappelle pas en avoir trouvé le plus léger indice dans Hésiode ou dans Éschyle.

3) Ein an den Erscheinungen des Naturlebens angeschautes Sinnbild des Friedens. ib. p. 80.

4) *Friedensheld*, ib. et p. 81. C'est du nouveau, en vérité, mais non tout-à-fait en harmonie avec le caractère qu'Horace veut que les poëtes observent constamment, en retraçant les actions du fils de Pélée, *inexorabilis*, *acer*. Mais je dois avouer que je n'ai pas compris ce que l'auteur a voulu dire dans cet endroit. Voici un autre passage dont le sens m'échappe. Parlant d' Hercule, l' auteur dit: In ihm ward die *Kreatürlichkeit* geistig verklärt, und, nachdem er in die Geschichte eingetreten war, musste durch ihn die Kreaturlichkeit überwunden werden.

5) Ib. p. 140, 224. Les images de Diane avec le croissant semblent encore causer quelque doute à l'auteur. Il n'y a pas pensé sans doute que toutes ces images sont, sinon de la période romaine, au moins d'une date trop récente pour qu'elles puissent décider la question.

même d' une preuve ou d' un passage de quelque auteur ancien.

Ainsi que Creuzer l' avait fait dans la mythologie égyptienne, Stuhr admet une émanation dans la mythologie grecque. Suivant cette hypothèse, l' ancienne fiction de Jupiter a donné naissance aux divinités Hecatos et Apollon, la fiction de Diane a fait naître Hécaté et Diane. Apollon, Esculape, et Aristée ne furent d' abord qu' un seul et même dieu. Ce n' est pas la divinité qui se manifeste en différents personnages, comme dans l' émanation de Creuzer, mais c' est un personnage dont les attributs séparés donnent l' existence à plusieurs êtres différents entr' eux. — Pasiphaé, fille du Soleil, est l' imagination qui, séduite par la sensualité et excitée par les aiguillons de la chair, se laisse prendre aux amorces de la volupté [1]. Le Minotaure est une indication de la nature de l' animal qui se développe dans l' homme avec les passions [2].

En général, M. Stuhr, en tâchant de trouver dans le contenu même des mythes les indices du développement des idées religieuses, méthode qui certainement ne saurait être blâmée, manque absolument son but, puisqu' il commence par substituer à ces mythes un sens

1) Die Sonnentochter Pasiphaë, die Allscheinende — bezeichnet nichts anderes als die im Lichtglanze des Sinnenreizes bezauberte Einbildungskraft, die, von Fleischeslust getrieben, der Fülle des Lebens sich dahingiebt. Stuhr, p. 156.

2) In dem Minotaurus wird nichts anderes angedeutet als der Gedanke, dass in dem Erwachen der Fleischeslust sich im Menschen seine thierische Natur entwickele, p. 157. Je me rappelle cependant avoir trouvé dans un scholiaste cette explication du Minotaure, ainsi que celle de Pan, p. 311. Das ursprüngliche Wesen des Pan *kann* (?) allerdings nicht anders aufgefasst werden, als in Beziehung auf die Vorstellung von einer im Naturleben waltenden Göttliche Macht.

qu'ils n'ont jamais eu. D'ailleurs, s'il est incontestable que l'observation de la nature et des formes variées que prennent les fictions d'un peuple puisse servir à en faire connaître le caractère et la civilisation tant morale qu'intellectuelle, il n'est pas moins avéré que, pour expliquer l'origine de ces fictions, et pour en entrevoir les rapports et les développements, il faut réciproquement consulter d'abord le caractère, les moeurs et les coutumes, et surtout le degré de développement qu'a atteint l'intelligence du peuple chez lequel on les trouve. On n'a qu'à fixer un moment son attention sur le caractère de Mercure, d'Apollon, de Minerve, pour y reconnaître des divinités grecques, et ce caractère peut servir à confirmer ce que nous savons d'ailleurs des moeurs et des habitudes de leurs adorateurs; mais, sans ces données préalables, sans la connaissance que nous avons de la sensibilité que manifestaient les Grecs pour les beautés de l'art, sans les preuves évidentes que nous avons de l'humanité, de la finesse et du penchant à la fourberie qui les distinguaient, nous ne serions jamais parvenus à comprendre le caractère du jeune messager des dieux, nous n'aurions jamais entrevu les rapports qui existent entre les traits qui forment son caractère et entre les talents qui le distinguent. Sans la connaissance de cette humanité dont je viens de parler, nous ne comprendrions jamais pourquoi les Grecs ont préféré pour l'art de la guerre une déesse au dieu qui en faisait sa principale occupation. Instruits par les exemples frappants que nous avons eus sous les yeux de l'assemblage des talents nécessaires pour l'exercice de la divination, de la médecine, de la poésie, dans les premiers instituteurs des anciens Grecs, nous n'avons, pour ainsi dire, qu'à ouvrir les yeux, pour nous apercevoir

qu' Apollon leur ressemble trait pour trait. Si M. Stuhr avait eu d'abord l'attention de consulter les moeurs et le caractère nationaux, il ne nous aurait jamais entretenus d'un Mercure cosmique, d'un Cadmos-Mercure [1]), ou d'une Minerve aquatique [2]), il n'aurait jamais représenté Apollon comme chargé primitivement du maintien de la justice divine [3]). Pour pouvoir expliquer les fictions mythologiques comme M. Stuhr a voulu le faire, cet auteur eût dû d'abord prouver que les Grecs, dans les temps où leurs idées religieuses commencèrent à se développer et où leurs dieux obtinrent à leurs yeux un caractère et des qualités distinctives, connaissaient déjà cette loi éternelle du monde et de la vie, qui, suivant M. Stuhr, a été engendrée par Mercure cosmique et par Hécaté [4]): il eût dû prouver que les anciens Grecs s'occupaient alors de méditations sur l'esprit qui descend dans la chair, et sur l'imagination qui se livre aux amorces de la volupté, et que, pour communiquer ces méditations au public, ils ont inventé de petites histoires en forme de charades, au lieu de se servir de paroles intelligibles.

Mais tout ceci n'est rien en comparaison des explications du professeur de Kiel, M. Forchhammer. M. Forchhammer, qui appelle Socrate un révolutionnaire, en agit lui-même d'une manière assez révolutionnaire avec la mythologie. M. Forchhammer a eu le bonheur de faire un voyage en Grèce; nous lui devons une topographie très exacte de la ville d'Athènes: mais ce voyage a eu une influence très nuisible sur ses études mythologiques. Il trouve l'explication des fables dans la

1) Stuhr, Religionssysteme, p. 307 sq.

2) Ib. p. 320.

3) Ib. p. 203 cf. 222.

4) Ib. p. 307. Mit ihr das ewige einträchtige Gesetz der Welt und des Lebens erzeugend.

position géographique des différentes parties de la Grèce, et dans les changements qu' elles ont subis. Il décrit d' abord avec beaucoup de détail les lieux auxquels appartient la tradition qu' il se propose d' expliquer, pour prouver ensuite que cette tradition n' est autre chose qu' une description figurée des montagnes, des fleuves, des vallées, qui se trouvent dans cet endroit. Suivant M. Forchhammer, la mythologie est l' image de la nature, et elle retrace l' histoire des révolutions qui y ont eu lieu [1]. Par exemple, la tradition du combat d' Hercule avec l' Acheloüs, de son voyage à Trachis, de l' attentat de Nessus, etc. est une allégorie d' une révolution physique par laquelle l' île d' Eubée fut séparée du continent. Les Centaures sont des vapeurs sulfureuses, Lichas est un rocher, le manteau que Déïanire envoya à son mari est l' île d' Eubée [2]. L' histoire des amours de Pélée et de Thétis, les noces, Achille sauvé par son père, au moment où Thétis veut le jeter dans une marmite d' eau bouillante, tout cela doit être expliqué. Or, comment expliquer, lorsqu' on se contente de dire que c' est une fiction [3]? Rien de plus clair. Or donc, Pélée est le limon de la rivière (*πηλός*), Thétis est la mer qui se brise sur le rivage [4] Thétis refuse Pélée, c' est à dire la mer ne veut pas se mêler au limon de la rivière, mais le limon, ou plutôt la rivière, ayant consulté le

1) P. J. Forchhammer, Hellenika, Griechenland im Neuen das Alte, Berlin 1837. Die Mythologie ist Darstellung der Natur als Geschichte. T. I. p. 5 cf. p. 356 sq. 362.

2) Ib. p. 17.

3) Die Erzählung *fordert durchaus* eine Erklärung, die damit sicherlich nicht gewonnen ist, dass man sagt die Erzählung sey Dichtung. Die Frage ist eben warum gerade diese Dichtung.

4) Qu' on se rappelle ici l' explication de l' épithète *ἀργυρόπέζα*, empruntée à un scholiaste.

torrent (Chiron, *Giessfluss*, du verbe *χέω*), par la crue de ses eaux, se jette dans la mer. Achille lui-même est un fleuve, le Sperchée, car Sperchée dérive de *σπέρχειν*, *σπέρχειν* signifie *se hâter*, et Achille se hâtait toujours en marchant (*ποδὰς ὠκὺς Ἀχιλλεύς*). L'auteur nous promet d'appliquer sa méthode à l'Iliade. Ce sera curieux, sans doute [1]). Partout où il est question de musique dans la mythologie, il faut penser aux eaux ruisselantes des rivières et des ruisseaux. Tous les mots où l'on trouve la racine *μηδ*, *μηθ*, *μητ*, indiquent des vapeurs. Métis est donc une vapeur [2]). Les serpents ou dragons signifient toujours des fleuves, parcequ'ils vont en serpentant [3]). On pourrait y ajouter encore les jarretières. Céphale est la rosée du matin [4]). Esculape est le dieu de l'humidité dans l'air sec [5]). L'histoire de la translation du culte de ce dieu à Rome est un mythe tout pur [6]). En un mot, la mythologie de M. Forchhammer est semblable à la philosophie d'Héraclite, elle est toute flottante, ce n'est qu'eau, vapeur, rosée [7]).

1) Die Ilias (dit il p. 360) ist ein kyklisches Epos, welches den Kampf des Winters gegen die Erde darstellt.

2) Ib. p. 55.

3) Ib. p. 57.

4) Ib. p. 80. Après avoir dit que *κεφαλή* signifie proprement *respirer*, Forchhammer assure qu'il est ennemi de toute étymologie arbitraire, mais que cette étymologie, ainsi que toutes celles qu'il propose, ne saurait être revoquée en doute, p. e. lorsqu'il dit que *χρύσεος* et *ῥύσεος* ont la même origine (p. 134), et que *μαίνεσθαι* signifie *humecter* (p. 259).

5) Ib. p. 296.

6) *Ein reines Mythos.* On trouve encore une jolie explication allégorique du déluge, p. 299, 300.

7) Les Grâces elles-mêmes se fondent comme tout le reste. Aglaïa est la rosée qui monte, Thalie est la rosée qui descend, Euphrosyne est encore de la rosée, p. 313. M. Forchhammer s'écrie

En terminant son premier volume, M. Forchhammer se demande si son explication est la véritable. Il se répond à lui-même que tout homme de bon sens a pu s' en apercevoir dès le commencement. Il finit par une invitation à ses lecteurs, c' est à dire à ceux de ses lecteurs qui ne sont pas des lâches, des gens irrésolus [1]), de dire s' ils veulent le suivre oui ou non. — Pour moi, je ne suis pas toujours aussi résolu dans cette matière, mais ici, je n' ai pas à hésiter: — Non!

A en juger par son ouvrage sur le culte de l' île de Rhodes, on dirait que M. Heffter commence à écarter les entraves dont l' allégoromanie a jusqu' ici embarrassé l' étude de la mythologie grecque. M. Heffter ose différer d' opinion avec le célèbre Creuzer; il croit qu' Hercule n' est pas le soleil, mais Hercule [2]); il croit que sa qualité de dieu des athlètes est d'origine grecque [3]); il prouve que le culte du Soleil naquit en Grèce [4]), et que l' erreur qui identifie ce dieu avec Apollon et Bacchus n' appartient pas à la mythologie [5]); enfin M. Heffter se déclare ouvertement contre l' allégoromanie, contre les hypothèses absurdes de plusieurs de ses compatriotes [6]), et contre

ici: Wer behauptet nun noch die Namen der drei Chariten seyen willkürlich erfunden! p. 314. Personne, sans doute: seulement il faudra corriger nos dictionnaires d' après les étymologies indubitables (nach der strengsten Nothwendigkeit bestimmt) de M. Forchhammer.

1) Il pensait ici sans doute à Xénophon. C' est le même mot (*Feigheit*). Il n' y manque que l' épithète *perfide*, p. 362.

2) Heffter, Götterdienste auf Rhodus, Heft 1. p. 9 not.

3) Ib. p. 31.

4) Heft 3. p. 5.

5) Ib. p. 11.

6) Ib. heft 2. Vorr. p. VII. fin sq. Il parle ici d' un allégoriste que je n' ai pas eu l' avantage de consulter, Weisse, Darstellung der griechischen Mythologie, Leipz. 1828.

l' audace de ces auteurs qui donnent leurs conjectures pour des axiomes [1]).

Dans un autre ouvrage, intitulé *die Religion der Griechen und Römer*, M. Heffter, a tâché de donner une preuve de la manière dont, suivant lui, l' histoire de la religion des Grecs doit être traitée. Cet ouvrage mérite d' autant plus notre attention, qu' il est le plus récent dans cette matière, et que l' auteur, après avoir, dans un autre mémoire [2]), passé en revue les productions les plus récentes sur ce sujet, et indiqué les défauts qu' il croit avoir trouvés dans tous les ouvrages dont il fait mention, annonce le livre dont nous parlons ici comme la réalisation de l' idéal qu' il s' est formé. Nous ne pouvons donc mieux terminer ce mémoire que par l' examen de l' ouvrage de M. Heffter. Cet ouvrage prouve jusqu' à l' évidence que dans ces recherches la saine raison commence à se faire jour. L' exposition des qualités et des attributs des divinités diffère autant de la méthode des auteurs dont nous venons de parler que la mythologie d' Homère et d' Hésiode diffère de celle des Stoïciens ou des Néo-platoniciens. Et cependant — pour se convaincre combien il en coûte à l' imagination active des auteurs germaniques de se rendre à l' évidence des témoignages de l' antiquité, il ne faudrait encore que ce même ouvrage, d' ailleurs si estimable et si bien écrit. M. Heffter se déclare contre l' allégoromanie [3]): comment

1) Heffter, Vorr. p. x. Voyez encore ce qu' il dit du caractère évidemment grec qu' avait le culte dans l' île de Rhodes, Heft. 3, p. 85 sq.

2) Jahrbucher der Philol. von Seebode und Jahn, T. XLVI. Heft. 1, p. 10 sq.

3) Je n' oserais affirmer cependant que de temps en temps on ne trouve encore chez M. Heffter lui-même un retour aux anciennes erreurs. Voyez p. e. ce qu' il dit du culte de Cybèle et d' Attys, p. 126 fin. 127 in. Europa ist ohne Zweifel die Erde (p. 129). Io

se fait-il donc que la mythologie de M. Heffter, ou (pour parler son langage) la religion des Grecs décrite par M. Heffter, soit encore une *autre* religion que celle que nous trouvons dans les auteurs grecs eux-mêmes? C'est que M. Heffter, bien qu'il entrevoie l'absurdité des explications allégoriques, n'a pu se défendre d'une prévention non moins dangereuse, celle de baser ses recherches sur l'explication étymologique des noms des divinités grecques.

Pour se persuader combien ce fondement est peu solide, il ne faudrait que nous rappeler ce que nous avons dit des efforts des orientalistes, pour trouver dans les langues sémitiques, ou dans les langues orientales en général, les racines de tous les noms des divinités grecques, il ne faudrait que comparer les résultats qu'a cru avoir obtenus le savant Sickler, dans son Cadmus, avec ceux qu'on trouve dans les ouvrages de Schwenck ou de Heffter lui-même; et, bien que rien ne nous paraisse plus raisonnable que de chercher en Grèce l'origine des mots grecs, cependant je crois que, pour avoir le droit d'expliquer par l'étymologie la nature et les qualités des divinités grecques, comme les explique M. Heffter, il faudrait d'abord avoir prouvé que la langue grecque ait été une langue primitive, née sur le sol de la Grèce,

est la lune. Les cinquante filles de la lune sont les cinquante mois de chaque olympiade (p. 141). Un peu plus loin (p. 152) M. Heffter se laisse même aller à une explication qui prouve encore l'influence pernicieuse qu'exerce cette déplorable manie d'expliquer sur les esprits même les plus judicieux. Suivant M. Heffter, les six fils et les six filles d'Éole pourraient bien être *die älteste Andeutung einer Windrose*. Ne pourrait-on pas trouver quelque part une indication de l'usage de la poudre, ou des chemins de fer? — Diane et Hécaté sont encore identifiées ici (p. 355), comme chez tous les allégoristes. Prométhée est l'adresse humaine (p. 281).

comme Minerve sortit de la tête de Jupiter, une langue qui, non seulement dès son origine, mais aussi par la suite, n' eût ressenti nulle influence du dehors, n' eût reçu aucune atteinte des langues de l' Asie ou de l' Afrique, une langue enfin qui fût restée toujours vierge et pure. Pour moi, je crois que c' est impossible, et je suis persuadé que les recherches les plus récentes sur les rapports entre le Sanscrit et les langues de l' Europe ont au moins prouvé qu' il n' est nullement impossible de se tromper, en voulant tout expliquer par l' étymologie, surtout lorsqu' il s' agit de noms propres.

D' ailleurs l' explication étymologique a ses écueils aussi bien que l' interprétation allégorique, ou, pour le dire en un mot, elle y conduit insensiblement. L' ouvrage de M. Heffter en fournit des preuves assez évidentes. L' étymologie de *Κρόνος*, étayée de quelques preuves qui ne prouvent rien, a fourni à notre auteur l' occasion de réprésenter ce dieu comme le dieu des moissons, et, ce qui est bien pire, de le détrôner une seconde fois, en le plaçant presque à la fin de son traité de mythologie, entre Pan et Aristée [1]).

En partant de là, M. Heffter a embrouillé la mythologie des dynasties célestes au point qu' il est absolument impossible de s' y reconnaître. Les traditions les

1) Heffter, Die Religion der Griechen und Römer, p. 329 sq. cf. p 129. Dans tout ceci M. Heffter partage encore l' à plomb et la conviction intime de tous les novateurs. Par exemple: Diese Etymologie — von manchen zwar bezweifelt — ist sicher! L' explication de l' origine de Saturne, comme fils du Ciel et de la Terre (p. 331 fin.), est encore de l' allégorie toute pure, de même que celle de la mutilation du Ciel (p. 332 in.). M. Heffter cherche ce qu' il ne trouvera nulle part, et il ne voit pas ce qu' il a devant les yeux. Il parle des sacrifices humains en l' honneur de Saturne, et il ne pense pas même au Moloch des Phéniciens (p. 330).

plus respectables de l'antiquité, les souvenirs du siècle d'or, constatés par les fêtes mêmes qu'on célébrait en l'honneur de Saturne, les rapports intimes entre la fable de Prométhée et le siècle de Saturne, le caractère sublime de ce bienfaiteur du genre humain, tout cela disparaît sous la hache critique de l'auteur [1]). Et là même où l'étymologie eût pu lui indiquer le chemin, il s'en écarte expressément. Pourquoi? Sans doute pour inventer quelque chose de nouveau. Je n'en vois pas d'autre motif [2]). L'étymologie de Latone (Leto) de λαϑεῖν est connue; nous la retrouvons ici, mais étayée d'une foule

1) P. 332, cf. 128, 129 et 280 sq. Ici Promethée est placé après les Muses. M. Heffter, dans l'article du Journal de Jahn dont nous venons de parler, m'a fait l'honneur de trouver un manque de logique dans l'ordre que j'ai suivi dans mon Manuel de Mythologie. Je dis *m'a fait l'honneur*, puisque sa remarque prouve que j'ai bien imité mon modèle, l'ordre que j'ai suivi n'étant autre que celui qu'on trouve dans l'histoire de la religion grecque, qui assurément n'observe pas toujours les règles de la logique. Malheureusement il paraît que M. Heffter n'ait pu juger de mes études mythologiques que d'après ce petit ouvrage destiné pour l'instruction de la jeunesse. S'il avait voulu me faire l'honneur de consulter mon Histoire de la Civilisation morale et religieuse des Grecs, je crois qu'il aurait modifié considérablement la sentence qu'il prononce avec tant de sévérité. Mais, à propos de logique, M. Heffter, qui, bien loin de suivre comme je l'ai fait, le développement historique de la religion des Grecs, a inventé une division de sa façon, aura eu sans doute ses motifs logiques pour séparer Rhéa de Saturne, et pour placer la Victoire (Nicé) à coté de Rhéa, pour placer les Cabires immédiatement après Bacchus, et Hyacinthe après les Cabires, pour placer la mère (Leucothée) après le fils (Palémon), et pour rejeter à la queue de toute la gent céleste le vénérable frère de Jupiter, le puissant Neptune!

2) P. e. Épiméthée. Voilà bien un nom qui indique le caractère de la personne. Ce caractère lui-même en fait foi. Non — dit M. Heffter — Épiméthée ne signifie pas celui qui *pense trop tard*, mais, au contraire, *der Nachbedacht*, *der wieder gut zu machen strebt und vermag* (?) *was verfehlt worden*. ib. p. 128.

de conjectures sur les noms de ses parents etc., et sur la signification et les qualités de cette déesse [1]).

M. Heffter se déclare contre les explications allégoriques, mais, puisqu'il est partisan de l'explication étymologique, Thésée, Triptolème, Chiron deviennent des *entia rationis*, seulement parceque ces noms peuvent être dérivés de *τίθημι*, de *τρίβω*, de *χείρ* [2]).

Parceque le nom *Aphrodite* ne saurait dérivér d'une racine sémitique, toutes les preuves réelles et indubitables de l'origine asiatique de cette déesse ne prouvent plus rien, suivant l'opinion de M. Heffter [3]), et, parceque M. Heffter croit que c'est un adjectif, *Aphrodite* est, suivant lui, une épithète de Junon, la déesse du mariage. Ce n'est pas de l'allégorie, comme l'on voit, mais c'est encore une autre mythologie que celle des Grecs, c'est la mythologie de M. Heffter. M. Heffter semble être grand partisan de la philosophie de Hegel. Nous ne demandons pas tant, pour comprendre le développement des idées religieuses des Grecs, nous ne

1) p. 372 fin. sq.

2) p. 45. Les Harpies sont filles de Thaumas et d'Électre. Thaumas *ist der Wundermann, die personificirte Verwunderung* et Electra, *die hellleuchtende, der Äther. Das heisst, in Prosa übersetzt,* (NB.) *die Harpyjen entstehen im Äther auf verwunderungsvolle Weise!!* p. 156.

3) Après avoir dit qu'on a *prétendu* (NB) que Vénus est d'origine asiatique, il s'exprime de la sorte: *Nichts falscher als das!* Or qu'on se donne la peine de voir les conjectures, les raisonnements entortillés, qu'emploie M. Heffter, pour expliquer comment il a été possible que cette déesse pleine de grace et d'amour ait porté des armes p. 189. Pour nous, qui avouons son origine asiatique, où Vénus était ἀρσενοθῆλυς, rien de plus facile. M. Heffter, en rejetant une évidence aussi palpable, est forcé d'avoir recours à des hypothèses pour le moins un peu étranges.

demandons qu' un peu de bon-sens. Or comment qualifier la thèse de notre auteur, que l' amour chaste et pur ait précédé la passion déréglée [1]), que la passion, que les Grecs ressentaient pour les individus de leur sexe, ait été certainement pure et sans tache, seulement parceque, sans cela, on ne l' aurait pas placée sous la protection d' une divinité (Eros) [2]).

M. Heffter ne se rend aux témoignages de l' histoire,

1) Il paraît que M. Heffer est un homme de moeurs très respectables, et qu' il a les oreilles chastes; mais je prends la liberté de douter de sa connaissance de ce qu' il appelle: *der unverdorbene Naturmensch*, quand il prétend, que le sentiment moral religieux suffit, pour faire envisager à ce fils de la nature, qu' il n' y a que le rapport moral de l' union des deux sexes, qui mérite d' être considéré comme d' origine divine, p. 173. M. Heffter s'est formalisé de ce que je me suis servi dans mon Manuel du mot · *Byslaap*. Si j'avais pu soupçonner, que ce pauvre mot eut donné ombrage même à un seul de mes lecteurs, je l'eusse condamné de bonne grâce. Mais, si M. Heffter prétend, que ce n' est pas la signification du mot, qu'on trouve dans Hésiode, il se trompe grossièrement. Je l' invite à lire le passage suivant: Hist de la civ. mor. et relig. des Grecs, T. II. p. 102 not. 196.

2) — und zwer in allen Ehren, mit allem Ernste, in aller Sittlichkeit. Das kann man schon daraus abnehmen, weil das Ganze unter die Obhut eines Gottes gestellt wurde p. 195. De quelle religion parlons nous ici? De la religion des moines et des anachorètes, ou du polythéisme sensuel des Hellènes! En général, il est évident que M. Heffter, entraîné par son bon naturel, attribue aux Grecs l'enthousiasme pour la vertu et la sainteté, qui semble l'animer lui-même. Il parle avec une onction qui fait souvent croire qu' il a oublié de quoi il s'agit. P. e. Der Naturgott war d e m n a c h (?) zugleich ein sittlicher Gott, so wie in jener Liebe Sinnlichkeit und Sittlichken gepaart, die erste durch die letzte g e w e i h e t und g e h e i l i g t war! p. 196. Ce qui est constant, c'est que M. Heffter connaît aussi peu Éros, qu'il sait ce que c' était que l' amour des mâles chez les Grecs. Hist. de la Civ. etc. T. VII. p. 85-99, T. IV. p. 224-276.

que lorsque son étymologie est en défaut. Parcequ' il ne voit pas moyen d' expliquer le nom Héphetius, il déclare avec une naïveté en effet très aimable, que *pour cette fois* il s' en tiendra aux traditions, faute de mieux sans doute [1]. M. Heffter cherche des explications même de noms propres, par exemple d' Hercule et d' Esculape [2]. Remarquons encore, que M. Heffter donne dans l' erreur commune à plusieurs savants d' Allemagne, de prendre le monothéisme pour la religion primitive des polythéistes. Aussi se trompe-t-il tout-à fait, en prétendant, que ces polythéistes n' adoraient pas le soleil, et les autres parties de la nature, mais un dieu du soleil [3]. Une lecture un peu attentive des poëtes Grecs eut pu lui en fournir des preuves en abondance. Je me contente de lui rappeler le combat du Xanthus avec Achille. C' est bien là, ce me semble, la rivière elle-même qui agit. Qu' on ait

1) Der Name, so hellenisch er auch geformt ist, entzicht sich jeder etymologischen Auflösung und Deutung. — Wir müssen uns, bei der Darstellung dieses (ce mot est en cursives) Gottes, rein an die Ueberlieferungen halten. p. 283. M. Heffter se trompe cependant en cherchant l' origine de Vulcain en Phénicie. Il est bien plus probable, qu'il doive le défaut qui le caractérise au Phtha des Egyptiens.

2) Den Namen (Esculape) bei zu kommen scheint unmöglich p. 343. Je crois qu' il n'en sera pas autrement avec le nom de M. Heffter.

3) On commençait (comme nous croyons l' avoir prouvé) à adorer le soleil sous la forme d' un disque; l' imagination poétique en fit un char, attelé de quatre chevaux; mais pour mener un char il faut un homme, voilà donc le soleil personnifié. La Terre εὐρυτέρνος irritée de ce qu' on la découpât pour y semer le blé, est bien certainement la Terre, et point une déesse, génie de cet objet. M. Heffter n'osant nier que ἥλιος, le dieu qu' adoraient les Grecs, est le nom du soleil même, se tire d' embarras, en disant qu' on a donné à un dieu le nom de l' objet physique, p. 135.

été forcé, de personnifier ces objets du culte des Sabéistes, rien de plus vrai: mais rien aussi n'est plus facile, que d'indiquer au doigt les transitions plus ou moins manifestes du culte grossier, à l'adoration de génies à formes humaines. J'ai tâché de le faire ressortir dans l'ouvrage cité ci-dessus, dans le chapitre sur la mythologie physique. Je ne m'attacherais pas à relever ces erreurs, si ce n'était que pour prouver qu'il ne suffit pas encore de se délivrer enfin de l'allégoromanie, mais qu'il faut aussi, pour bien connaître la religion des Grecs, s'identifier avec leur manière de voir. M. Heffter a fait faire des progrès immenses à la science, en la ramenant à ses véritables principes, comme nous venons de le remarquer plus haut, mais M. Heffter oublie à chaque moment de se mettre à la place de ceux, dont il rapporte les opinions. Faute de cela, il nous représente les dieux d'Homère comme le produit de l'imagination du poëte [1]; et, bien que transporté d'une sainte ardeur pour la religion des Grecs, dont, dans son Introduction, il fait un éloge magnifique, il ne manque pas cependant de se ranger du coté des Eléates qui en ont sapé les fondements [2]. Sans doute instruits comme nous le sommes, nous ne pouvons voir grand mal dans les hétérodoxies de ces philosophes; mais il ne s'agit pas ici de l'opinion, que nous nous formons de la religion des Grecs, mais de la manière, dont ces Grecs eux-mêmes l'envisageaient. Or, cela posé, M. Heffter n'eût pas du condamner la fidélité des Atheniens à la croyance de leurs pères [3].

1) Auf die Gefahr hin bei die Frommgläubigen anzustossen, p. 50. C'étaient justement ces *Frommgläubigen*, aux quels Homère emprunta les dieux dont il rapporte les actions.

2) p. 64, 65.

3) Il l'appelle *steif, dürr, altgläubig* p. 76. Je ne comprends

Encore M. Heffter, quoiqu' il s' empresse de distinguer les différentes périodes, qu' a parcourues la mythologie des Grecs, ne laisse pas de temps en temps de les confondre, et de se tromper sur la véritable origine des institutions religieuses de la Grèce. Par exemple, M. Heffter nie (et à bon droit) l' origine égyptienne de l' oracle de Dodone, et cependant il y place les prêtresses avant les prêtres, oubliant que la preuve la plus convaincante pour l' opinion, qu' il défend, est le rapport de Strabon au sujet de prêtres pélasges, antérieurs aux femmes-sacerdotes [1]. En général cette question si importante, à laquelle se rattache presque la totalité de l' origine du culte des Grecs, celle qui a rapport au culte de Dodone, a été traitée très superficiellement dans cet ouvrage [2]. La mythologie des Curètes et des Corybantes, déjà si embrouillée chez les anciens auteurs, a été rendue absolument inexplicable par la manière, dont M. Heffter l' a proposée. On s' en étonnera moins cependant, lorsqu'on

pas, ce que veut dire l'auteur, lorsque, ayant assuré qu' Anaxagore étonna le monde par la *profondeur de ses abstractions*, il cite, comme un exemple de *ces abstractions*, l' opinion que le soleil était une pierre ignée, ib. p. 75. Il est assez curieux, que nous retrouvons encore ici (p. 78) l' épithète *révolutionnaire*, appliquée par une autre auteur à la méthode de Socrate. L' auteur, comme tant d'autres, n'a rien compris à ce philosophe orthodoxe (dans le sens des anciens Athéniens). Mais, ce qui est tout à fait inconcevable, c' est qu' il prétend, qu' Aristophane, qui pousse l' orthodoxie, jusqu' à traduire en scène Socrate lui-même, seulement parcequ' il le croyait semblable aux autres esprits-forts, se moquât de la religion existante ! p. 79. M. Heffter n' a-t-il donc jamais lù les Nuées ? Par rapport à Aristote, les difficultés, qui ont fait révoquer en doute sa foi aux divinités reçues, n' existent pas pour M. Heffter ; mais, à en juger par ce qu' il en dit (car il ne cite que rarement son auteur), il l' a emprunté au livre *de mundo*, qui, comme l' on sait, n' est pas sorti de la plume du philosophe de Stagire.

1) p. 124.

aura vu que M. Heffter prétend qu'en Grèce (l'île de Crète seule exceptée) Jupiter n'est nulle part fils de Saturne [3]. Encore ne faudrait-il pas citer, à l'appui des croyances dont parle M. Heffter, des sarcophages romains, ni la Tour aux vents d'Athènes, construction, comme l'on sait, très moderne, en comparaison de la plupart des monuments de cette ville [4].

Mais rien ne prouve mieux, combien il est nécessaire de ne pas mêler des préventions subjectives à l'histoire du développement des opinions religieuses en Grèce, que lorsqu'on voit M. Heffter appliquer à la Némesis, qu'il lui plaît d'appeler *une idée très abstraite*, l'epithète de méchante déesse [5], La véritable signification de cette conception, l'une des plus belles et des plus vraies de l'antiquité, et l'une des preuves les plus convaincantes du sentiment profond, qui animait les Hellènes, a donc échappé entièrement à M. Heffter! M. Heffter semble partager l'inconcevable aveuglement du savant Müller au sujet d'Apollon. M. Müller parle de gens, qui ne

2) Dans un livre destiné, comme celui-ci, à l'instruction de la jeunesse, *l'aes Dodonaeum* et les *sortes* eussent dû être cités.

3) p. 126, 127.

4) p. 141, 151 fin. Quelquefois même M. Heffter semble se complaire à ramener l'attention du lecteur sur ses opinions erronées. P. e. après avoir prétendu, contre le témoignage formel d'Homère, que Junon ne fut pas d'abord, comme l'appelle M. Heffter, *Himmelskönigin*, il ajoute dans une note: Wir heben diesen Punkt hervor, weil in der neuesten Zeit hierüber auch Nägelsbach unrichtig geurtheilt hat. Jacobi hat das Rechte. Il est amusant, de voir les gens se donner tant de peine pour nous empêcher de voir, ce que nous avons sous les yeux. En effet, il ne fallait pas Nägelsbach pour nous enseigner une vérité connue quelques siècles avant J. C. Voyez les endroits d'Homère, Hist. de la civ. T. II p. 267.

5) p. 237. *Böse Göttin.*

pouvaient comprendre, pourquoi Apollon était dieu de la divination [1]). M. Heffter ne trouve d' autre moyen, pour expliquer pourquoi Apollon, dieu de la divination, était en même temps dieu de la poésie, que parcequ' ordinairement les oracles étaient rendus en vers [2]) M. Heffter n'a donc jamais rien entendu de la liaison intime entre l'enthousiasme prophétique et celui des poëtes, liaison consacrée en Italie par le mot *vates* lui-même. M. Heffter n' a donc jamais lu le Phèdre de Platon.

Et qu' avons nous à opposer à cette cohue d' allégoristes. Le nombre des auteurs, qui ont su se préserver de l' allégoromanie est très petit. Parmi les plus anciens, il faut surtout compter Fontenelle. Les dix pages in quarto, qu' il a écrites sur cette matière, contiennent plus de bon-sens qu' une bibliothèque entière de livres allégoriques [3]). De nos jours le célèbre Voss, et après lui Lobeck ont élevé leurs voix puissantes contre l' allégoromanie. Quelques jeunes auteurs, même en Allemagne, commencent à suivre leur exemple. Espérons que cette maladie de l' esprit humain soit parvenue à sa crise, et qu' on commencera enfin à se persuader que la mythologie, ainsi que l' histoire, mérite de prendre son rang parmi les sciences, que, vu la difficulté que nous trouvons

1) Voyez, à ce sujet, Hist. d. l. civ. T. VII. p. 265 not.

2) p. 362 fin. Il y a encore ici un passage, qui sans doute doit son origine à une bévue. M. Heffter assure (p. 360) qu' Apollon ἐρυθιβιστής signifie le dieu qui est l' auteur de la nielle! En général il regne ici une confusion horrible dans cette mythologie d' Apollon, si simple, si naturelle, et basée entierement sur les opinions des anciens Grecs. Ici tout est à rebours (ὕστερον πρότερον).

3) Ce mémoire est intitulé de l' Origine des fables, et se trouve dans le premier volume in 4° de oeuvres de Fontenelle, p. 329 sq.

à rétablir l' édifice, dont nous ne possédons que les ruines, il y a déjà quelque mérite, à signaler les bornes de notre savoir, et qu' il vaut mille fois mieux avouer son ignorance, que de substituer des conjectures et des hypothèses aux faits, qui échappent à notre perspicacité.

22571 HGr
L
Author Limburg-Brouwer, P. van
Title Histoire de la civilisation des Grecs. Vol. VIII

DATE. NAME OF BORROWER.

UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY

Do not
remove
the card
from this
Pocket.

Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File."
Made by LIBRARY BUREAU

